

*A. Robert - A. Feuillet*

# INTRODUCCIÓN A LA BIBLIA

I



BIBLIOTECA HERDER  
SECCIÓN DE SAGRADA ESCRITURA

BIBLIOTECA HERDER

SECCION DE SAGRADA ESCRITURA

VOLUMEN 70

A. ROBERT — A. FEUILLET

INTRODUCCIÓN A LA BIBLIA

Publicada bajo la dirección de  
A. ROBERT y A. FEUILLET

I

INTRODUCCIÓN A LA BIBLIA

TOMO PRIMERO

INTRODUCCIÓN GENERAL  
ANTIGUO TESTAMENTO



BARCELONA  
EDITORIAL HERDER

1967

BARCELONA  
EDITORIAL HERDER

1967

**Versión castellana de ALEJANDRO ROS, de la obra publicada bajo la dirección de A. ROBERT y  
A. FEUILLET, *Introduction à la Bible I*, Desclée et Cie., Éditeurs, Tournai 1962**

*Primera edición 1965*

*Segunda edición 1967*

NIHIL OBSTAT: El censor, DR. PABLO TERMES ROS, Canónigo

IMPRÍMASE: Barcelona, 1.º de noviembre de 1966

DR. JUAN SERRA PUIG, Vicario General

Por mandato de Su Excia. Rvdma.

ALEJANDRO PECH, pbro., Canciller Secretario

## LISTA DE LOS COLABORADORES DEL TOMO PRIMERO

- P. AUVRAY, de la Congregación del Oratorio.
- A. BARUCQ, profesor en las Facultades Católicas de Lyon.
- E. CAVAINAC, profesor en el Instituto Católico de París.
- H. CAZELLES, profesor en el Instituto Católico de París.
- J. DELORME, profesor en el Seminario Mayor de Annecy.
- A. GELIN, profesor en las Facultades Católicas de Lyon.
- P. GRELOT, profesor en el Instituto Católico de París.
- A. LEFÈVRE, profesor en el Teologado S.I. de Chantilly.
- H. LUSSEAU, decano de la Facultad de Teología de Angers.

© Desclée et Cie., Éditeurs, Tournai 1962

© Editorial Herder S. A., Provenza, 388 - Barcelona (España) 1967

N.º REGISTRO: 4.713-64

## ÍNDICE

	<u>Págs.</u>
Índice de figuras.....	22
Advertencia.....	23
Prólogo por S. E. Monseñor J. J. WEBER.....	25
Aviso a los lectores.....	28
Lista de abreviaturas.....	29
 <b>INTRODUCCIÓN GENERAL</b>	
Bibliografía general.....	32
 <b>Sección I. Los libros inspirados, por A. BARUCQ y H. CAZELLES</b>	
<i>Preliminares.</i> ....	35
 <i>Capítulo I. La fe en los libros inspirados</i>	
I. La Iglesia habla: 1. Las definiciones solemnes. 2. La lista de los libros sagrados: Antiguo Testamento — Nuevo Testamento.....	38
II. La Sagrada Escritura según el Antiguo Testamento ...	39
III. La Sagrada Escritura según el Nuevo Testamento.....	41
IV. Los padres y la Escritura.....	42
 <i>Capítulo II. La inspiración</i>	
I. Historia de una doctrina: 1. En la Edad Media. 2. Del siglo XVI al Concilio Vaticano. 3. Después del Concilio Vaticano I.....	44
II. La inspiración y la psicología de los escritores sagrados: 1. La acción de Dios sobre la inteligencia de los escritores sagrados. 2. La acción de Dios sobre la voluntad de los escritores sagrados. 3. Dios y las facultades de ejecución del hagiógrafo.....	48
III. La inspiración y la composición de los libros sagrados: 1. Las capacidades propias de cada autor. 2. La pluralidad de autores. 3. El inspirado, en la comunidad.	

	<u>Págs.</u>
4. La cuestión de la inspiración de la versión de los Setenta.....	53
<i>Capítulo III. El canon de los libros inspirados</i>	
I. Canon, canónico, canonicidad.....	60
II. La constitución del canon: 1. El canon del Antiguo Testamento. — En la época cristiana. 2. El canon del Nuevo Testamento.....	63
III. El criterio de la inspiración y de la canonicidad: 1. Los criterios internos. 2. Los criterios externos: Para el Antiguo Testamento — Para el Nuevo Testamento..	72
<i>Conclusión: Extensión de la canonicidad y de la inspiración</i>	
1. La inspiración se extiende a toda la Biblia. 2. Toda la Biblia es palabra de Dios.....	79
<i>Capítulo IV. La inerrancia de los libros inspirados</i>	
I. La doctrina.....	82
II. ¿Cómo aplicar el principio?.....	83
III. Las aplicaciones: 1. En el orden moral. 2. En el orden científico. 3. En el orden histórico.....	85
IV. Los géneros literarios y la expresión del pensamiento divino.....	88
<i>Conclusión</i> .....	90
<b>Sección II. Las reglas de crítica racional, por H. CAZELLES y P. GRELOT</b>	
<i>Preliminares</i> .....	93
<i>Capítulo I. El texto de la Biblia</i>	
A. Los manuscritos del Antiguo Testamento	
I. Formación de la colección.....	96
II. Alrededor de la era cristiana.....	98
III. De la ruina del templo a los masoretas.....	101
Apéndice: El Pentateuco samaritano.....	105
B. Las versiones del Antiguo Testamento	
I. Las versiones griegas: Los Setenta — Áquila, Símmaco, Theodition y Orígenes.....	106
II. Los targumes arameos.....	110
III. Las versiones siríacas y las otras versiones orientales.....	113
IV. Las versiones latinas.....	114

	<u>Págs.</u>
C. El Nuevo Testamento	
I. El texto griego: Los papiros — Las copias en pergamino.	116
II. Las versiones.....	120
<i>Capítulo II. La crítica textual</i>	
I. Principios generales: 1. Factores históricos. 2. Factores psicológicos. 3. Reglas de crítica textual.....	122
II. La crítica textual del Nuevo Testamento: 1. Sobre la elección de un texto. 2. Cuatro familias de textos. 3. Principios críticos de la elección entre las lecciones.	128
III. La crítica textual del Antiguo Testamento.....	133
<i>Capítulo III. La crítica literaria</i>	
I. El problema de las lenguas bíblicas.....	137
II. La crítica literaria del Antiguo Testamento: 1. El problema de los géneros literarios. 2. Los géneros literarios en el Oriente antiguo. 3. Israel y el Oriente antiguo. 4. Los géneros literarios del Antiguo Testamento: Las formas poéticas — Las formas de la prosa. 5. Evolución de los géneros. 6. Nota sobre la poesía bíblica (por P. Auvray, del Oratorio): La poesía — Los procedimientos poéticos — La prosodia hebrea — La música.....	138
III. La crítica literaria del Nuevo Testamento (por A. Feuillet y P. Grelot, profesores en el Instituto católico de París): 1. Los materiales de la tradición sinóptica: Las palabras de Jesús — Los relatos evangélicos. 2. Las síntesis de los Evangelios y de los Hechos: Los sinópticos — El cuarto Evangelio — Los Hechos de los apóstoles. 3. La literatura epistolar: El género epistolar en medio helenístico — Las cartas en el Nuevo Testamento. 4. El género apocalíptico. 5. Importancia de los géneros literarios en el Nuevo Testamento....	155
<i>Capítulo IV. La crítica histórica</i>	
I. Los problemas: 1. Importancia del medio. 2. Los componentes del medio: El medio económico — Los datos políticos — La mentalidad del tiempo y las corrientes de pensamiento.....	163
II. Las fuentes utilizables: 1. La arqueología bíblica. 2. La arqueología oriental.....	166
III. Los resultados: 1. La crítica histórica. 2. El método histórico en exégesis.....	171
<i>Conclusión: De la crítica bíblica al sentido de la Biblia</i> .....	174

	<u>Págs.</u>
<b>Sección III. La interpretación católica de los libros sagrados,</b> por P. GRELOT	
<i>Preliminares</i>	
1. Los límites de la crítica bíblica. 2. Crítica bíblica y lectura cristiana de la Biblia .....	179
<i>Capítulo I. Los fundamentos de la exégesis cristiana</i>	
I. La exégesis bíblica en el judaísmo: 1. Origen de la exé- gesis judía: el midráš. 2. Las formas del midráš. 3. Espíritu y método del midráš. 4. La exégesis y la fe. ....	183
II. La exégesis del Nuevo Testamento: 1. Perspectiva general. 2. El midráš cristiano del Antiguo Testamento. 3. El cumplimiento de las Escrituras. 4. Los principios pauli- nos. 5. La carta a los Hebreos. 6. Las características de la exégesis cristiana.....	187
<i>Capítulo II. La práctica de la exégesis cristiana</i>	
I. La era patrística: 1. Los problemas. 2. Los elementos del método exegético. 3. El problema de los sentidos bíblicos.....	193
II. La Edad Media: 1. Problemas y métodos. 2. El proble- ma de los sentidos bíblicos en santo Tomás.....	197
III. La época moderna: 1. Evolución de la problemática humana. 2. Balance de una investigación histórica..	200
<i>Capítulo III. Posición actual del problema</i>	
I. Las exigencias de la teología: 1. La teología de la reve- lación. 2. La teología de la inspiración. 3. La teología de la Iglesia.....	202
II. Las directrices de la Iglesia: 1. La interpretación autónti- ca de la Escritura. 2. Las intervenciones de la Iglesia en la época contemporánea.....	206
III. El problema de los sentidos bíblicos y la crítica bíblica: 1. El problema del sentido literal. 2. El desarrollo de la revelación y el problema del sentido pleno. 3. Sentido literal, sentido pleno y tipológico. 4. Divisiones de la tipología. 5. ¿Qué es el sentido espiritual? 6. Sentido consecuente, sentido acomodaticio. 7. Clasificación de los sentidos bíblicos .....	208
IV. El sentido católico .....	216

	<u>Págs.</u>
<b>ANTIGUO TESTAMENTO</b>	
Bibliografía general.....	218
<b>PRELIMINARES. EL MARCO HISTÓRICO DE LA BIBLIA,</b> por E. CAVAINAC y P. GRELOT	
Bibliografía general.....	220
<i>Capítulo I. El antiguo Oriente antes de los israelitas</i>	
I. Egipto y Mesopotamia.....	221
II. El imperio egipcio y los hititas .....	222
III. Primera expansión del imperio asirio.....	223
<i>Capítulo II. Siria y Palestina hasta el siglo VIII antes de Jesucristo</i>	
I. Siria y el país de Canaán.....	225
II. El problema de los patriarcas hebreos.....	226
III. Israelitas y filisteos.....	228
IV. El imperio israelita.....	230
V. Israelitas, fenicios, arameos.....	231
VI. Intervención asiria.....	233
VII. El retroceso asirio.....	234
<i>Capítulo III. Desde la hegemonía asiria hasta la babilónica</i>	
I. El renacimiento asirio: 1. Teglat-Falasar III y Salma- nasar V. 2. El reinado de Sargón II (722-705).....	235
II. Senaquerib (704-681) y Asarhadón (681-668).....	238
III. Asurbanipal (hacia 668-630).....	240
IV. Fin del imperio asirio.....	241
V. Nabucodonosor (605-562).....	242
<i>Capítulo IV. El imperio persa</i>	
I. Medos y persas.....	245
II. Creación del imperio persa: Ciro (551-530) y Cambises (530-522).....	246
III. Darío I (522-486) y Jerjes (486-465): 1. El reinado de Darío. 2. El reinado de Jerjes. 3. Política religiosa...	248
IV. Artajerjes I (464-424) y Darío II (424-404) .....	251
V. Los últimos reyes persas (404-333).....	253
<i>Capítulo V. Los griegos y el Oriente</i>	
I. Las conquistas de Alejandro.....	256
II. El imperio de Alejandro, desmembrado .....	257
III. Los Ptolomeos y Palestina .....	259
IV. Aparición de Roma en Oriente: Antíoco Epífanes.....	260

	<u>Págs.</u>
<b>Capítulo VI. La hegemonía romana</b>	
I. Las guerras de liberación judía: 1. Judas Macabeo. 2. Origen de la dinastía asmonea.....	262
II. Querellas seléucidas y querellas judías: 1. El debilitamiento de Siria y de Egipto. 2. El Estado judío. 3. El auge de Roma.....	265
III. Los judíos en el imperio romano.....	267
IV. La toma de Jerusalén por Pompeyo.....	269
 <b>PRIMERA PARTE. LA TÔRÂH O PENTATEUCO, por H. CAZELLES</b>	
Bibliografía general.....	272
 <i>Premilinares</i>	
1. Los cinco libros. 2. Su objeto.....	273
 <b>Capítulo I. El aspecto literario del Pentateuco</b>	
I. Tropiezos y cortes en la narración.....	276
II. Reanudaciones en el relato y agrupaciones lógicas.....	277
III. Repeticiones y duplicados.....	279
IV. Vocabulario y estilo.....	279
 <b>Capítulo II. El trabajo de la crítica</b>	
I. De la antigüedad cristiana al siglo XVIII.....	283
II. La crítica literaria desde Astruc hasta Wellhausen....	285
III. El sistema de Wellhausen: 1. Fundamentos del sistema. 2. Exposición del sistema.....	288
IV. Influencia del sistema wellhauseniano: 1. Los puntos débiles del sistema. 2. La oposición al sistema. 3. Tentativas de solución. 4. Intervención del magisterio eclesiástico.....	293
 <b>Capítulo III. El Pentateuco y la arqueología del Próximo Oriente, de 1890 a 1914</b>	
I. Los descubrimientos.....	304
II. Primeras tomas de posición de la Santa Sede.....	306
III. Nuevos progresos del orientalismo.....	308
IV. La arqueología en Palestina.....	309
 <b>Capítulo IV. La escuela de la historia de las formas</b>	
I. Una nueva orientación del trabajo.....	311
II. Principios de la escuela.....	312
III. Los resultados.....	314

	<u>Págs.</u>
<b>Capítulo V. Datos actuales que condicionan el estudio del Pentateuco</b>	
I. Datos de la arqueología reciente de Palestina.....	317
II. Nuevas vías de acceso.....	318
III. Nuevas soluciones.....	321
IV. Directivas de la Iglesia.....	323
 <b>Conclusión. Sinopsis del contenido y de la teología del Pentateuco</b>	
I. Las antiguas tradiciones: 1. En los orígenes. 2. El papel de Moisés. 3. Colecciones poéticas.....	328
II. El yahvista: El universo sobrenatural del yahvista. 2. Su optimismo religioso. 3. Nacionalismo y «mesianismo». 4. El yahvista, autor judaíta. 5. La historia primitiva: Los orígenes — De los orígenes hasta Abraham. 6. La historia patriarcal: Abraham e Isaac — Jacob y sus hijos. 7. Moisés. 8. El porvenir.....	331
III. El elohísta: 1. Las preocupaciones del elohísta. 2. La época patriarcal. 3. Moisés. 4. El elohísta y los relatos de la conquista.....	343
IV. El Deuteronomio: 1. La fusión del yahvista y del elohísta. 2. Del elohísta al Deuteronomio. 3. El espíritu del Deuteronomio. 4. Finalidad y fecha del libro.....	347
V. Los escritos sacerdotales: 1. La Ley de santidad. 2. La historia sacerdotal. 3. La ley de los sacrificios y la ley de pureza. 4. Última etapa de la redacción sacerdotal. 5. La teología del templo.....	351
«Moisés, autor del Pentateuco».....	358
 <b>SEGUNDA PARTE. LOS LIBROS PROFÉTICOS ANTERIORES, por J. DELORME</b>	
Bibliografía general.....	362
 <i>Preliminares</i> .....	363
 <b>Capítulo I. El libro de Josué</b>	
I. Contenido y plan.....	365
II. Estructura literaria y composición del libro.....	367
III. Género literario y finalidad.....	369
IV. Valor histórico: 1. La arqueología. 2. La crítica literaria. 3. Conclusión.....	371
V. Valor religioso y sentido espiritual.....	375
 <b>Capítulo II. El libro de los Jueces</b>	
I. Contenido del libro.....	378

	Págs.
II. Análisis literario: 1. El marco del libro. 2. Detalle de los relatos.....	379
III. Formación del libro.....	382
IV. Valor histórico.....	384
V. Valor religioso.....	387
<i>Capítulo III. Los libros de Samuel</i>	
I. Título y contenido.....	388
II. Análisis literario: 1. La crónica de la sucesión (2Sam 9-20). 2. Los otros materiales.....	391
III. Formación del libro.....	397
IV. El libro y la historia.....	399
V. Valor religioso.....	402
<i>Capítulo IV. Los libros de los Reyes</i>	
I. Contenido del libro.....	405
II. La unidad del libro. Sus intenciones.....	406
III. Las fuentes y materiales utilizados: 1. La crónica de la sucesión de David (continuación, 1Re 1-2). 2. La historia de Salomón (1Re 3-11). 3. La historia del cisma (1Re 12-14). 4. El ciclo de Elías. 5. El ciclo de Eliseo. 6. Las noticias sobre Joás y Acáz. 7. El reinado de Ezequías.....	409
IV. Las ediciones del libro.....	421
V. El libro y la historia: 1. Documentos epigráficos paralelos. 2. El problema cronológico. 3. El marco de historia general. 4. Las excavaciones arqueológicas.....	423
VI. Valor religioso del libro.....	427
<b>TERCERA PARTE. LOS LIBROS PROFÉTICOS POSTERIORES, por A. GELIN</b>	
<i>Capítulo I. Los profetas</i>	
I. Datos históricos: 1. Etimologías y denominaciones. 2. Historia del movimiento profético: Orígenes del profetismo — El profetismo israelita — De Samuel a Amós. 3. Profetas y profetas.....	433
II. La cuestión psicológica: 1. ¿Fueron extáticos los grandes profetas? 2. La conciencia profética: El testimonio espontáneo de la conciencia profética — Psicología de la fórmula: «Así habla Yahveh» — Los dos criterios del verdadero profeta.....	439
III. Datos literarios: 1. Los géneros proféticos: El oráculo — La exhortación — Otros géneros — Las acciones simbólicas. 2. La literatura profética.....	442

	Págs.
IV. Importancia del profetismo: 1. Desde el punto de vista religioso: Puesto de los profetas en la revelación — Aportación teológica — Los profetas y el culto. 2. Desde el punto de vista social. 3. Desde el punto de vista nacional. 4. Los profetas y Jesucristo.....	445
<i>Capítulo II. Los profetas del siglo VIII</i>	
I. Amós: 1. El medio histórico. 2. El personaje. 3. El libro. 4. El mensaje.....	451
II. Oseas: 1. El libro. 2. La vida conyugal de Oseas. 3. El observador y el crítico. 4. El mensaje: La nostalgia del pasado y el tema del desierto — El tema del matrimonio — El anuncio del Juicio — La idea dominante: la «hesed».....	455
III. Miqueas: 1. La época. 2. El libro: Oráculos de desgracia y oráculos de prosperidad. 3. El hombre y el mensaje.....	460
IV. Isaías: 1. El hombre y su estilo. 2. El libro: Oráculos sobre Judá y Jerusalén — Oráculos contra las naciones — Gran apocalipsis — Colección de imprecaciones — Pequeño apocalipsis — Apéndice histórico. 3. Las ideas esenciales: Dios — La fe — La nación — El «resto». 4. La vida y la actividad de Isaías: La visión inaugural — Los primeros mensajes — La intervención política de 735-734 — Nueva actividad de Isaías hacia 724 — La actividad de Isaías bajo Ezequías — La campaña de Senaquerib (701).....	462
<i>Capítulo III. Los profetas del siglo VII y principios del VI</i>	
I. Sofonías: 1. El hombre y su tiempo. 2. El libro. 3. El mensaje.....	473
II. Nahúm: 1. El hombre. 2. El libro: Los elementos — Las interpretaciones. 3. El mensaje.....	475
III. Habacuc: 1. Entran en escena los caldeos. 2. El personaje. 3. El libro: Los elementos — Interpretaciones — Importancia.....	476
IV. Jeremías: 1. Vista de conjunto. 2. El libro: Los hechos literarios básicos — Formación del libro — División del libro. 3. Vida y actividad de Jeremías: Orden cronológico de los relatos y de los discursos — Grandes divisiones de la vida de Jeremías — Preparación providencial y vocación — La predicación bajo Josías (626-609) — El ministerio bajo Yoyaquim (608-597) — El ministerio bajo Sedecías (597-586) — El fin de Jeremías.....	479



<i>Capítulo IV. Los profetas de la época de la cautividad</i>	
I. Ezequiel: 1. El problema de Ezequiel: Ezequiel, ¿profeta de la cautividad? —Hacia una solución — Formación y plan del libro. 2. La personalidad de Ezequiel: Un hombre complejo — El sacerdote — El religioso — El genio del escritor. 3. La vida y la actividad de Ezequiel: Orden cronológico de los pasajes de Ezequiel — De Jerusalén a Tell-Abib — «Delenda est Ierusalem!» — La caída de Jerusalén y la predicación de la esperanza. 4. Teología e influencia de Ezequiel: La nota teocéntrica — El pueblo de Dios, pueblo cualitativo — El pueblo de Dios, pueblo mesiánico — Universalismo y particularismo — Ezequiel, padre del judaísmo.....	491
II. Isaías 40-55, o la consolación de Israel: 1. El problema del Segundo Isaías: ¿Forma el Segundo Isaías un bloque aparte? — Origen del libro. 2. Composición del libro: Disposición general — Los materiales — Origen de la colección. 3. Yahveh establece su reino solemnemente: La vocación de Israel — El Mesías Ciro (45,1) — Anuncio de la caída de Babilonia — El nuevo éxodo. La salud. 4. El reino de Dios establecido por la predicación y el martirio: El problema literario de los cánticos del siervo de Yahveh — ¿Hay unidad de autor? — Identificación del siervo: mirada de conjunto — Dos tipos de explicación.....	504
<i>Capítulo V. El profetismo en la época persa (538-332)</i>	
I. Introducción histórica: Evolución del profetismo — Progreso de la doctrina.....	515
II. Los profetas de la restauración: 1. Ageo: El contexto histórico — El libro — El mensaje. 2. Zacarías: El hombre y el contexto histórico — El libro — El mensaje. 3. Los complementos del libro de Isaías: Isaías 56-66 (Tercer Isaías) — Isaías 34-35: el «pequeño apocalipsis» — Isaías 24-27: «gran apocalipsis».....	516
III. Los profetas de los siglos v y iv: 1. Malaquías: La época — Estructura y contenido del libro — El mensaje. 2. El libro de Jonás: Análisis del libro — Fecha, género literario, finalidad. 3. Joel: Análisis del libro — Problemas críticos — El mensaje. 4. Abdías: El libro — El mensaje. 5. Zacarías 9-14: Contenido — Datación — El mensaje.....	524

## CUARTA PARTE. LOS «KETÛBÎM» O HAGIÓGRAFOS

## Sección I. Los Salmos, por P. AUVRAY

Bibliografía.....	538
<i>Capítulo I. El libro de los Salmos</i>	
I. Lugar en la Biblia y designación.....	539
II. Contenido.....	539
III. Subdivisiones.....	541
IV. Títulos: 1. Designación del género de los salmos. 2. Indicaciones precedidas de un «lamed». 3. Datos musicales. 4. Explicaciones propiamente litúrgicas. 5. Indicaciones históricas. Conclusión.....	541
<i>Capítulo II. El texto</i>	
1. El texto hebreo. 2. Las versiones hechas del hebreo. 3. Las versiones secundarias.....	546
<i>Capítulo III. Géneros literarios de los Salmos</i>	
I. Variedad del género sálmico.....	549
II. Los himnos.....	550
III. Las súplicas.....	552
IV. Salmos de acción de gracias.....	555
V. Salmos reales.....	556
VI. Salmos mesiánicos.....	557
VII. Salmos didácticos y salmos de sabiduría.....	558
VIII. Otras categorías.....	558
<i>Capítulo IV. Origen e historia de los Salmos</i>	
I. Antigüedad de los salmos.....	561
II. Autores de los salmos.....	562
<i>Capítulo V. Doctrina de los Salmos</i>	
I. Cuestión de método.....	564
II. Piedad popular y vida litúrgica.....	565
III. Principales temas doctrinales: 1. Dios. 2. La salud. 3. El hombre. 4. Retribución. Conclusión.....	566
<b>Sección II. Los otros hagiógrafos, por H. LUSSEAU</b>	
<i>Capítulo I. Los Proverbios</i>	
I. Título.....	573

	<u>Págs.</u>
II. Contexto historicoliterario de la obra: 1. La sabiduría en el Oriente antiguo. 2. La sabiduría en Israel.....	574
III. Estructura del libro de los Proverbios.....	577
IV. Origen de las secciones y del libro.....	579
V. La doctrina de los Proverbios: 1. Doctrina general del escrito: Los escribas de la ley — La buena manera de vivir — Los Proverbios y las antiguas tradiciones de Israel. 2. Aspectos particulares de las colecciones: Las secciones salomónicas — Las secciones suplementarias — La introducción.....	580
VI. La sabiduría en el libro de los Proverbios: 1. La sabiduría del hombre. 2. La sabiduría personificada. 3. La sabiduría divina.....	585
VII. Canonicidad y uso litúrgico.....	587
 <i>Capítulo II. Job</i>	
I. El libro: 1. Lugar en la Biblia y tema general. 2. Estructura literaria. 3. Génesis de la composición: Unidad aparente del libro — Indicios de refundición — Conclusión.....	589
II. El problema abordado: 1. Un tema común de las literaturas antiguas. 2. El problema de la retribución en el libro de Job: El contexto bíblico — Las tesis del libro — Desarrollo ulterior del problema.....	592
III. Fecha, autor, género literario: 1. La fecha. 2. El autor. 3. El género literario.....	596
IV. Job en el progreso de la revelación.....	598
 <i>Capítulo III. El Cantar de los cantares</i>	
I. Contexto historicoliterario del Cantar.....	600
II. Aspecto general del Cantar.....	602
III. Las diversas interpretaciones del Cantar: 1. Las interpretaciones antiguas. 2. Desde el siglo XVIII hasta nuestros días. 3. Posiciones actuales.....	602
IV. Breve análisis del Cantar.....	606
V. La Biblia, medio ambiente del Cantar.....	606
VI. Género literario del Cantar.....	608
VII. Fecha y autor del escrito.....	608
VIII. Canonicidad y uso litúrgico.....	609
 <i>Capítulo IV. Rut</i>	
I. Contenido de la obra.....	611
II. Aspecto característico del escrito.....	611
III. Fecha de la obra.....	612

	<u>Págs.</u>
IV. Finalidad del autor.....	613
V. Valor histórico.....	614
 <i>Capítulo V. Las Lamentaciones</i>	
I. Contenido de la obra.....	616
II. Género literario.....	617
III. Procedimientos técnicos y valor literario.....	618
IV. Fecha y autor.....	619
V. Uso litúrgico.....	620
 <i>Capítulo VI. El Eclesiastés (Qôhelet)</i>	
I. Aspecto general de la obra.....	622
II. Contenido doctrinal.....	623
III. Composición de la obra.....	624
IV. Unidad de autor.....	625
V. Fecha de la obra.....	625
VI. El Eclesiastés en el progreso de la revelación.....	626
VII. Canonicidad.....	627
 <i>Capítulo VII. Ester</i>	
I. Aspectos de la obra hebrea.....	628
II. Valor histórico.....	629
III. Ester y la fiesta de los «purim».....	631
IV. Fecha y autor.....	632
V. Canonicidad.....	633
 <i>Capítulo VIII. Daniel</i>	
I. Aspecto del relato bíblico: 1. La sección narrativa. 2. La sección profética.....	634
II. Orígenes de la obra actual: 1. Datos y discusiones. 2. Posiciones actuales.....	636
III. Fuentes anteriores.....	639
IV. La personalidad del héroe.....	640
V. Procedimientos de la narración.....	640
VI. Carácter de las visiones.....	641
VII. Significado religioso de la obra: 1. Teología de la historia. 2. El mesianismo.....	642
 <i>Capítulo IX. Esdras y Nehemías</i>	
I. El libro. 1. División. 2. Aspecto del relato bíblico....	645
II. Ensayos de reconstrucción cronológica. 1. Fuentes del autor. 2. Explotación de los documentos. 3. Orden cronológico: El problema — Una hipótesis de transacción.....	647

	<u>Págs.</u>
III. Valor histórico .....	650
IV. Significado religioso .....	651
<i>Capítulo X. Los libros de las Crónicas</i>	
I. Aspecto general de la obra .....	655
II. Fuentes del cronista: 1. Fuentes históricas. 2. Otras fuentes .....	655
III. Fin y género literario de las Crónicas: 1. El «midráš». 2. Posiciones críticas .....	657
IV. Valor religioso de la obra .....	661
V. Fecha de la obra .....	663
VI. Canonicidad y uso litúrgico .....	664
 <b>PARTE QUINTA. LOS LIBROS DEUTEROCANÓNICOS, por A. LEFÈVRE</b>	
 Bibliografía general .....	 666
<i>Capítulo I. Baruc</i>	
I. Composición .....	667
II. Contenido .....	668
III. Doctrina .....	671
IV. Apéndice: la carta de Jeremías .....	671
<i>Capítulo II. Tobías</i>	
I. Textos .....	673
II. Contenido .....	674
III. Género literario .....	675
IV. Doctrina .....	676
V. Tobías y Ahíqar .....	677
<i>Capítulo III. Judit</i>	
I. Texto .....	679
II. Género literario .....	679
III. Contenido .....	681
IV. Teología y moral .....	683
<i>Capítulo IV. Los libros de los Macabeos</i>	
I. Títulos y textos .....	685
II. El libro I: 1. Contenido. 2. Género literario. 3. Enseñanza.	686
III. El libro II: 1. Contenido. 2. Género literario. 3. Doctrina.	689
4. Influencia .....	689
IV. Concordancia de los dos libros .....	693

	<u>Págs.</u>
<i>Capítulo V. La sabiduría</i>	
I. El libro: 1. Título. 2. Autor .....	695
II. Composición: 1. La sabiduría y los impíos. 2. La verdadera sabiduría. 3. Las obras de la sabiduría .....	696
III. El libro de la Sabiduría y el helenismo .....	699
IV. Doctrina .....	699
<i>Capítulo VI. El Eclesiástico (o Siracida)</i>	
I. Texto .....	701
II. Contenido .....	702
III. Género literario .....	704
IV. Enseñanza .....	704
V. Límites e influencia .....	705
<i>Capítulo VII. Suplementos a los libros de Ester y de Daniel</i>	
I. Suplementos a Ester .....	707
II. Suplementos a Daniel: 1. Suplementos al cap. 3. 2. Los cap. 13-14 .....	709
 <b>CONCLUSIÓN. LA FORMACIÓN DEL ANTIGUO TESTAMENTO, por P. GRELOT</b>	
 Bibliografía .....	 712
<i>Preliminares</i>	
I. Génesis de la Biblia .....	713
II. Límites y divisiones de este esbozo .....	714
<i>Capítulo I. En los orígenes de la Biblia: Moisés</i>	
I. De la era de las tradiciones orales a la civilización escrita .....	716
II. Las tradiciones de Israel .....	717
III. Los textos escritos más antiguos: Moisés .....	719
<i>Capítulo II. Jerusalén, centro cultural</i>	
I. La cultura israelita a comienzos de la monarquía .....	721
II. Los vestigios de una administración .....	722
III. Acerca del culto .....	723
IV. La literatura de sabiduría .....	725
V. Memorialistas e historiadores .....	726
VI. Una síntesis de historia sagrada .....	727
<i>Capítulo III. Los reinos paralelos</i>	
I. La tradición de Israel y la tradición de Judá .....	730

	<u>Págs.</u>
II. La influencia profética en Israel.....	731
III. La influencia profética en Judá.....	734
IV. Después de la caída de Samaría.....	735
<i>Capítulo IV. En los orígenes del judaísmo</i>	
I. El movimiento deuteronómico.....	737
II. Renacimiento del profetismo.....	738
III. La tradición sacerdotal.....	740
IV. La consolación de los desterrados.....	742
<i>Capítulo V. El judaísmo en la época persa</i>	
I. El profetismo en tiempos del segundo templo.....	746
II. Desarrollo de la corriente sapiencial.....	747
III. Desarrollo del lirismo religioso.....	749
IV. De la historia al «midráš».....	750
V. La fijación de la «tôrâh».....	751
<i>Capítulo VI. El judaísmo en la época helenística</i>	
I. El desarrollo de los géneros en el judaísmo palestino.....	754
II. El afrontamiento del judaísmo y del helenismo.....	756
Índice de citas bíblicas.....	761
Índice analítico sumario.....	793

### ÍNDICE DE LÁMINAS

I. Líneas 2 a 29 del cap. 40 del libro de Isaías, en el rollo mayor de este profeta, hallado en Qumrán.....	112
II. Una página del <i>Codex Vaticanus</i> .....	144
III. <i>Papiro Rylands 457</i> . Fragmentos del cap. 18 del Evangelio de san Juan, siglo II.....	288
IV. Papiro pascual de Elefantina.....	320
V. Escriba fenicio ante su rey, siglo VIII a.C.....	448
VI. Carta de Lakís, contemporánea del profeta Jeremías.....	480
VII. Músicos del Oriente antiguo.....	544
VIII. Escritas egipcias. Gizeh (anterior a 2500 a.C.).....	576

### ADVERTENCIA

Hay diversas maneras de hablar de la Biblia y de ayudar a nuestros contemporáneos a captar el sentido de la palabra de Dios.

Que nadie se llame a engaño sobre la finalidad y el carácter de la presente obra. No se trata de un manual clásico, algunos de cuyos pasajes hayan de aprenderse de memoria, y en el que se hallen soluciones netas y definitivas para todas las cuestiones. Lo que muchos, sobre todo profesores, habían pedido al malogrado A. ROBERT, era una exposición amplia de las corrientes de la exégesis contemporánea, redactada con el espíritu de la doctrina católica.

Con arreglo a la línea trazada por el papa Pío XII, se trata de una introducción crítica que trate de esas «cuestiones nuevas... que exigen nueva investigación y nuevo examen (*quae nova investigatione novoque examine indigeant*), y estimulan no poco el estudio activo del intérprete moderno»<sup>1</sup>. Efectivamente, los espíritus contemporáneos se las plantean cada vez con más insistencia.

Así pues, los autores no han pretendido escribir un libro que sirva de *liber textus* en las escuelas teológicas, sino un libro complementario de la enseñanza dada en ellas, un libro que inicie en el estudio científico de la Biblia a los que tienen ya fundamentos sólidos de teología y de cultura. Los autores han querido ofrecer, en primer lugar a los profesores, pero también al clero y a los seglares cultos, una exposición de las investigaciones actuales y de las soluciones excogitadas. Así el profesor podría más fácilmente fundar su propia enseñanza sobre una base científica más informada y más sólida. Sus alumnos podrían adquirir a la luz de la enseñanza de la Iglesia una comprensión más precisa de la Escritura, conociendo las discusiones críticas modernas.

Los autores han puesto empeño en presentar en forma más literaria que escolar soluciones razonables, apoyadas en los hechos admitidos, pero que incluyen naturalmente un margen más o menos grande de hipótesis y de incertidumbres. De intento han dejado en manos de los profesores la elección del mejor método pedagógico, así como del mejor

1. Enciclica *Divino afflante Spiritu*; EB 555; DBi 640.

manual, para iniciar a sus alumnos en el mensaje bíblico; luego, con la ayuda de comentarios católicos, podrán ponerlos en contacto directo con los textos sagrados.

La Dirección expresa su profunda gratitud a todos los que han trabajado en esta obra y a todos aquellos que con sus consejos personales le han ayudado a dar cima a esta segunda edición, en particular a su eminencia el cardenal A. Bea y al reverendo padre A. Miller, a diversos profesores del Instituto Bíblico y a otras instituciones pontificias universitarias de Roma.

## PRÓLOGO

Ha venido a ser un tópico hablar del progreso de las ciencias bíblicas, como pueden atestiguarlo cuantos desde hace cincuenta años han estado en contacto con el estudio de la Biblia. Este progreso ha dependido de los descubrimientos textuales y arqueológicos, escrupulosamente estudiados, que han proporcionado a los investigadores datos a veces imprevistos o inesperados. Han visto la luz estudios precisos concernientes a los libros sagrados, verdaderamente científicos y las más de las veces exentos de esas tendencias sistemáticamente racionalistas y apriorísticas de que adolecían con exceso las producciones de las antiguas escuelas exegeticas. Casi huelga añadir que este progreso — para gran provecho suyo — ha sido a veces frenado, cuando corría riesgo de extraviarse, y que asimismo ha sido siempre guiado y sostenido por las decisiones de la autoridad eclesiástica, sobre todo desde León XIII hasta Pío XII, cuya encíclica *Divino afflante Spiritu* señaló el término feliz de esta acción moderadora y directriz, al mismo tiempo que constituyó su síntesis, ampliada con arreglo a un nuevo horizonte científico.

Este desarrollo de los estudios bíblicos no ha podido menos de repercutir en el conjunto de los fieles y particularmente en los grupos selectos religiosos, a los que el gusto por el contacto directo con las fuentes ha estimulado a leer y meditar más la Biblia. Con el fin de ayudar a estos lectores se han publicado diversas obras de vulgarización, sin contar las múltiples ediciones del texto sagrado, la más reciente de las cuales, en Francia, *La Bible de Jérusalem*, honra a nuestros exegetas católicos.

Se echaba, sin embargo, de menos otra cosa: un libro que ayudase al clero, e incluso a los grupos selectos de seglares cultos a iniciarse en el estudio científico de la Biblia, que, en forma ortodoxa y leal, les pusiese al corriente del estado actual de las cuestiones, teniendo en cuenta las últimas publicaciones valederas, utilizando los más recientes descubrimientos, como los de Qumrán, haciendo una síntesis sólida de todas las investigaciones dispersas, aun cuando tal o cual conclusión no debiese imponerse incondicionalmente o en lo sucesivo hubiese de precisarse tal o cual punto de detalle. Hacía falta, sobre todo, un libro que señalase el

alcance teológico de los libros sagrados, su contribución a la obra divina de la revelación, que ayudase a descubrir en cada parte y hasta en cada fragmento su valor religioso eterno, a través de las contingencias inevitables en documentos que, siendo palabras divinas, no dejan de ser humanas, escritos en tiempos y en lugares tan diferentes de los nuestros. Esto es lo que busca sobre todo nuestra generación.

Hacia ya cincuenta años que poseíamos manuales bíblicos, cuyo valor no es justo menospreciar ni cuya utilidad se puede poner en duda. Hace unos veinte años apareció la *Initiation biblique*, recientemente reeditada. Pero era necesario ir más lejos, desarrollando estas obras, adaptándolas a las investigaciones más recientes, señalando el estado actual de la ciencia y dando orientaciones, so pena de ver a la ciencia bíblica católica atrofiada, paralizada en su desarrollo y sin atractivo para nuestras generaciones ávidas de exactitud, de puntualizaciones serias, al mismo tiempo que de fidelidad a la tradición de la Iglesia. Negarse a ello equivalía a empujar a las selecciones intelectuales hacia las obras similares no católicas, cuya lectura no está nunca exenta de peligros para espíritus todavía no formados.

Tal es el fin que se han propuesto los autores de esta *Introducción*. Su competencia y su experiencia, controladas además por especialistas en la materia, de cuya seguridad doctrinal no cabe dudar, les han ayudado a componer este libro maduramente elaborado, que ofrecen a los espíritus deseosos de estudiar de cerca la palabra escrita de Dios, especialmente a nuestros sacerdotes y a nuestros estudiantes de las facultades de teología y de los seminarios. Por ello queremos darles sinceramente las gracias.

Este libro chocará quizás a primera vista — no nos recatamos de decirlo — a los lectores habituados a servirse no de grandes introducciones a la Sagrada Escritura, como las hay en diversas lenguas, sino a utilizar esas especies de compendios, que resumen brevemente, con más o menos acierto, el resultado de los estudios bíblicos, reduciéndolos a algunas fórmulas fáciles de asimilar, al alcance de todas las fortunas intelectuales. Quizá también algunos lectores, que no hayan seguido el desarrollo de las investigaciones tocante a los libros sagrados, se extrañen de ver con qué cuidado se han esforzado los autores por distinguir en los libros inspirados los documentos utilizados en ellos, por analizar las corrientes doctrinales que confluyeron en las diversas partes del Antiguo y hasta del Nuevo Testamento. Una lectura paciente y atenta les hará ver que no hay en ello nada contrario a nuestra fe. Dios, antes de hablar a los hombres por su Hijo, ¿no habló en otro tiempo *multifarie multisque modis* por los profetas, en el sentido bíblico de esta palabra, y algunos de los autores del Nuevo Testamento no indicaron ellos mismos sus fuentes?

Desde luego, no nos hallamos aquí en presencia de un libro que el profesor pueda poner, sin más, en manos de los discípulos, diciéndoles *tolle et lege*, o darles un resumen del mismo para que lo reproduzcan en sus lecciones y en sus exámenes. Pero cabe preguntarse si debe ser esto

la exposición crítica de las soluciones en que piensa la ciencia exegética contemporánea. Este libro les servirá más bien cuando hayan adquirido los conocimientos necesarios a todo sacerdote. Facilitará además la tarea del maestro, que podrá hallar en él la doctrina que ha de poner al alcance de sus discípulos, sobre todo de los mejor dotados, después de haberlos iniciado en los elementos de una ciencia que no ha de tener nada de simplista ni de primaria en el sentido peyorativo de esta palabra, sino que ha de atender a la complejidad de los problemas y de los matices que imponen las investigaciones actuales, so pena de quedarse fuera del tema.

Cada uno de los autores ha procurado destacar lo que personalmente le parecía más a propósito para guiar hacia la palabra de Dios, aunque sin hacer un comentario. En efecto, todos han querido dejar gran margen a la iniciativa y a la originalidad del profesor. Ni el libro que se lee ni el maestro que enseña, pueden decirlo todo. En un punto remite el maestro al libro, en otros lo resume, o lo completa. El libro ofrece hechos, líneas de investigación, el estado de las cuestiones; el profesor aporta el contacto vivo que ha tenido con la Escritura. Libro y profesor no deben contradecirse ni excluirse, sino ayudarse mutuamente en esta *Traditio Sacrae Scripturae* que debe constituir un curso de exégesis. Tal es sin duda la esperanza de los autores y — así lo creo inspirándome en mi experiencia pasada — el deseo de aquellos a quienes la Iglesia ha llamado al honor y a la responsabilidad de ser los iniciadores del clero en la ciencia de la palabra escrita de Dios, fijada en las Escrituras.

† JUAN JULIÁN WEBER  
Obispo de Estrasburgo

Estrasburgo, 9 de julio de 1959

## AVISO A LOS LECTORES

Los mapas geográficos, absolutamente necesarios para la inteligencia del capítulo consagrado a la historia del Oriente Próximo (p. 219-270), pero también útiles para el Pentateuco y para los profetas, se han reunido en un fascículo aparte que se hallará al final del volumen; así será más cómodo de consultar. Ni qué decir tiene que será muy útil consultar un atlas bíblico completo.

Las bibliografías son voluntariamente incompletas. Es fácil completarlas recurriendo a los volúmenes indicados. Al principio de cada parte y de cada sección se hallarán las obras principales. La bibliografía que precede a cada capítulo completa sencillamente estas listas. Indicamos en nota las monografías importantes. *El asterisco indica las obras que llevan imprimatur o que, siendo recientes, tienen carácter católico.*

## ABREVIATURAS

### 1) Libros de la Biblia

Abd	Abdías	Gén	Génesis	Nah	Nahúm
Act	Actos	Hab	Habacuc	Neh	Nehemías
Ag	Ageo	Heb	Hebreos	Núm	Números
Am	Amós	Is	Isaías	Os	Oseas
Ap	Apocalipsis	Jds	Judas	Par	Paralipómenos o Crónicas
Bar	Baruc	Jdt	Judit	Pe	Pedro
Cant	Cantar	Jer	Jeremías	Prov	Proverbios
Col	Colosenses	Jl	Joel	Re	Reyes
Cor	Corintios	Jn	Juan	Rom	Romanos
Dan	Daniel	Job	Job	Rut	Rut
Dt	Deuteronomio	Jon	Jonás	Sab	Sabiduría
Ecl	Eclesiastés	Jos	Josué	Sal	Salmos
Eclo	Eclesiástico	Jue	Jueces	Sam	Samuel
Ef	Efesios	Lam	Lamentaciones	Sant	Santiago
Esd	Esdras	Lc	Lucas	Sof	Sofonías
Est	Ester	Lev	Levítico	Tes	Tesalonicenses
Éx	Éxodo	Mac	Macabeos	Tim	Timoteo
Ez	Ezequiel	Mal	Malaquías	Tit	Tito
Flm	Filemón	Mc	Marcos	Tob	Tobías
Flp	Filipenses	Miq	Miqueas	Zac	Zacarías
Gál	Gálatas	Mt	Mateo		

N.B: TM=texto masorético; LXX=versión de los Setenta.

### 2) Diccionarios, colecciones y revistas;

- ANEP *The Ancient Near East in Pictures relating to the Old Testament* (PRITCHARD) Princeton U. S. 1954.
- ANET *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament* (PRITCHARD), Princeton, 1955.
- AOAT *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament*, 2 vol. (H. GRESSMANN) Berlín - Leipzig 1927.
- APOT R. H. CHARLES, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford 1913.
- BA «Biblical Archaeologist», Baltimore.

## Abreviaturas

- BASOR «Bulletin of the American School of Oriental Research», Baltimore.  
Bi «Biblica», Pontificio Instituto Bíblico, Roma.  
BZ «Biblische Zeitschrift»\*, Paderborn.  
CBQ «Catholic biblical Quarterly»\*, Washington.  
DBi S. MUÑOZ IGLESIAS, *Doctrina pontificia I: Documentos bíblicos*\*, Madrid 1955.  
DTC *Dictionnaire de Théologie catholique*\*, París.  
Dz H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*\*, Herder, Barcelona, Friburgo de Brisgovia, Roma, Nueva York 321963<sup>1</sup>.  
EB *Enchiridion biblicum*\*, Roma, Nápoles 41961.  
EsBi «Estudios bíblicos»\*, Madrid.  
JBL «Journal of biblical Literature», Filadelfia.  
JNES «Journal of Near Eastern Studies», Chicago.  
JTS «Journal of Theological Studies»\*, Oxford.  
NRT «Nouvelle Revue Théologique»\*, Lovaina.  
NTS «New Testament Studies», Cambridge.  
RB «Revue biblique»\*, París.  
RHPR «Revue d'histoire et de philosophie religieuse»\*, París.  
RHR «Revue de l'histoire des Religions», París.  
RSPT «Revue des sciences philosophiques et théologiques»\*, Le Saulchoir.  
RSR «Recherches de Science religieuse»\*, París.  
Scr. «Scripture»\*, Edimburgo.  
SDB «Supplément au Dictionnaire de la Bible»\*, París.  
TS «Theological Studies»\*, Baltimore.  
TZ «Theologische Zeitschrift», Basilea.  
VD «*Verbum Domini*»\*, Roma.  
VT «*Vetus Testamentum*», Leiden.  
ZAW «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft», Berlín.  
ZNW «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft», Berlín.

Para las siglas de los grandes comentarios, véase infra, p. 218.

## INTRODUCCIÓN GENERAL

1. Anteponiendo al número citado el signo † nos referimos a las ediciones anteriores de esta obra, de la que hay versión castellana con esta numeración y que lleva por título *El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1963.



#### BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- H. HÖPFL y L. LÉLOIR, *Introductio generalis in sacram scripturam\**, Roma 1958.  
A. MERK-A. VACCARI-A. BEA, *Institutiones biblicae\**, Roma 61951.  
J. RENIÉ, *Manuel d'Écriture Sainte\**, t. I, París-Lyón 61949.  
A. ROBERT-A. TRICOT, *Initiation biblique\**, París-Tournai 31954.  
SIMÓN-PRADO, *Praelectiones biblicae\**, Turín 41946.  
— *Praelectionum biblicarum compendium I; Propaedeutica\**, Turín 71953, Madrid 51958.  
G. M. PERRELLA, *Introduzione generale alla Sacra Biblia\**, Turín 21952.  
— *Introducción general a la Sagrada Escritura\**, Madrid 1959.  
*A catholic commentary in Holy Scripture\**, Londres 1953; versión castellana: *Verbum Dei*. Comentario a la Sagrada Escritura, Herder, Barcelona 21960ss.  
C. RINALDI, *Secoli sul Mondo\**, Turín 1955.  
J. LEVIE, S. I., *La Bible, parole humaine et message de Dieu\**, París-Lovaina 1958, 229-336.  
R. RÁBANOS, *Propedéutica bíblica\**, Madrid-Salamanca 1960.

#### SECCIÓN PRIMERA

### LOS LIBROS INSPIRADOS

por *A. Barucq* y *H. Cazelles*

## PRELIMINARES

### BIBLIOGRAFÍA

- M. J. LAGRANGE, *L'Inspiration des Livres saints\**, RB 1896, 199-220.  
E. MANGENOT, art. *L'Inspiration de l'Écriture\**, DTC VII (1923), col. 2068-2266.  
H. LUSSEAU, *Essai sur la nature de l'Inspiration scripturaire\**, París 1930.  
A. BEA, *De Scripturae sacrae Inspiratione quaestiones historicae et dogmaticae, De Inspiratione et inerrantia sacrae Scripturae\**, Roma 1947.  
P. SYNAVE y P. BENOIT, *La Prophétie\**, en Sto. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, éd. Rev. des Jeunes, París 1947, 293-376.  
G. COURTADE, art. *Inspiration et Inerrance\**, SDB IV (1949), col. 482-559.  
C. CHARLIER, *La lecture chrétienne de la Bible\**, Maredsous 1950, 105-135 y 232-249; versión castellana: *La lectura cristiana de la Biblia\**, ELE, Barcelona 1956.  
P. BENOIT, *L'Inspiration*, en *Initiation biblique\**, París 1954, y 6-44.

Muchas religiones tienen sus *libros sagrados*. Este fenómeno universal está ligado con la historia de las civilizaciones: ¿era posible que los hombres no quisieran fijar en textos y luego conservar en forma escrita este aspecto de su pensamiento y de su vida que les era el más caro, a saber, sus relaciones con Dios? Estos libros los guardan como un depósito venerando, dado que, abordándolos con fe, esperan hallar en ellos una respuesta a los interrogantes de su alma, luz para guiar su vida.

La revelación divina conservada primero en la religión judía y luego en la cristiana, tiene también sus *Sagradas Escrituras*, sus *libros Santos*, como decía ya el primer libro de los Macabeos, 1 Mac 12,9; antes de adentrarnos en el estudio de su contenido, vamos a decir cuál es la fuente de la *santidad* que distingue estos libros de todos los demás. En efecto, para los creyentes que han descubierto la religión auténtica en medio de las diversas corrientes en que se traduce el sentimiento religioso del hombre, estos libros no tienen igual. Los libros sagrados de las religiones no cristianas, pueden leerlos con respeto, con simpatía comprensiva, que trata de seguir en ellos el itinerario del esfuerzo del hombre que busca a Dios. Sin embargo, la Biblia constituye a sus ojos un hecho único. En ella, no sólo el hombre invoca a Dios y se esfuerza por discernir su respuesta; Dios mismo habla al hombre, por su propia iniciativa. La Biblia es, con toda verdad, su misma palabra. Puede darse que el texto no ofrezca a

veces sino un interés humano aparentemente limitado: listas genealógicas un tanto farragosas o la historia anecdótica de personajes más o menos edificantes. A pesar de todo, a través de todo esto, Dios comunica un mensaje. El pensamiento de los autores humanos a quienes debemos estos libros, su concepción de la vida, su mentalidad, su cultura, todo esto no es el elemento primordial de las obras que dejaron escritas; todo su genio humano está al servicio de algo más grande. Escribieron bajo la acción del Espíritu de Dios, el Espíritu (*ruah*) que daba fuerza sobrenatural a los libertadores de Israel, Jue 13,25, el Espíritu que animaba a los profetas, Os 9,7, el Espíritu que ahora se infunde a la Iglesia de Cristo y la anima. Según la expresión de la segunda carta a Timoteo, la Escritura es santa porque está divinamente inspirada (*theópneustos*: 2Tim 3,16). ¿Qué es, pues, la inspiración?

Aquí no se trata de una inspiración profana, como, por ejemplo, la de un artista o de un poeta. No se trata tampoco de la inspiración delirante que hacía perder a la pitonisa de Delfos el dominio de la razón y de los sentidos. No es la inspiración religiosa que se puede reconocer incluso en algunas obras no cristianas: ésta no rebasa el nivel del mero genio humano. La inspiración bíblica es una acción sobrenatural de Dios, a la vez discreta y profunda, que respeta enteramente la personalidad de los autores humanos — pues Dios no mutila al hombre que él mismo ha creado —, pero los eleva por encima de ellos mismos, pues Dios es capaz de hacerlo. Así pues, los libros nacidos de la actividad de estos autores no son solamente humanos, sino divinos; no expresan sólo un pensamiento humano, sino el pensamiento de Dios. Y, sin embargo, están enraizados en la naturaleza humana: en ellos, todo es del hombre y todo es de Dios. De la misma manera que los apóstoles, al escuchar a Cristo, recibían de Él un mensaje divino transmitido de un modo humano, así también el lector de la Biblia halla en ella la palabra divina enunciada a la manera humana. Es éste un hecho fundamental que no se debe olvidar cuando se estudian los libros sagrados.

Por el hecho de saber que la palabra de Dios está enunciada en lenguaje humano, no estamos inmunizados contra toda sorpresa. No siempre nos damos cuenta de hasta qué grado nuestros modos de expresión son tributarios del mundo en que vivimos, de nuestros hábitos y de nuestras categorías de pensamiento. No imaginamos fácilmente que Dios utilizara otros modos de expresión. Hace falta una sólida cultura y una buena filosofía para admitir que la infinita simplicidad de Dios se refractara así a través de la indefinida complejidad de la creación, de la que el lenguaje toma sus términos y sus imágenes<sup>1</sup>. Un libro que proviniera de Dios y se

1. «Cuando algunos, reprochándolo, cacarean que los sagrados autores... contaron las cosas con menos exactitud, se averigua que no se trata de otra cosa sino de los acostumbrados y originales modos de hablar y narrar que corrientemente solían emplearse en el mutuo trato humano y de hecho se empleaban por lícita y general costumbre» (enc. *Div. affl. Sp.*, EB 560; Dz 3830, † 2294; DBi 645). «Sería preciso examinar con más detalle el procedimiento literario de los antiguos pueblos de Oriente, su psicología, su modo de expresarse...» (*Carta de la Comisión Bíblica al Card. Suhard*, EB 581; Dz 3864, † 2302; DBi 667).

dirigiera a la humanidad entera, debía adoptar su forma a través de una variedad muy rica de medios de expresión, siendo así que cada grupo humano está familiarizado con un pequeño número de éstos<sup>2</sup>. Esta aparente paradoja del Dios creador, simple y trascendente, pero que se da a conocer a través de todas las leyes de un lenguaje creado, es el misterio que constituye la *Escritura* y del que hay que darse cuenta antes de tratar de descubrir su mensaje.

Este darse cuenta, esta toma de conciencia no puede realizarse sino a la luz del testimonio mismo de los autores sagrados que consignaron el mensaje en la *Escritura*, juntamente con el testimonio de los *padres*. Esto constituye el estudio de la *fe en los libros sagrados* tal como se ha expresado en el pueblo escogido y en la Iglesia de Cristo. A este estudio sigue el de la noción de *inspiración*, tal como se ha ido elaborando en el transcurso de los siglos, gracias al trabajo de los teólogos, sobre todo de santo Tomás de Aquino<sup>3</sup>, en parte sancionado por la Iglesia. El estudio se cierra con la exposición de dos consecuencias esenciales de la inspiración: la formación de un *canon* que defina la lista de los libros inspirados y la *inerrancia* de las Sagradas Escrituras.

2. «No... debe admirarse nadie... de que también entre los sagrados escritores, como entre los otros de la antigüedad, se hallen ciertas artes de exponer y narrar, ciertos idiotismos, particularmente propios de las lenguas semíticas» (EB 559; DBi 644).

3. *De Prophetia*, en *Suma teológica* II-II, q. 171-178.

## CAPÍTULO PRIMERO

## LA FE EN LOS LIBROS INSPIRADOS

## § I. La Iglesia habla.

## 1. LAS DEFINICIONES SOLEMNES.

Durante largos siglos, la Iglesia, antes de verse inducida a definir solemnemente su fe en la inspiración de los libros sagrados, se ha nutrido de la Sagrada Escritura. Por lo demás, ortodoxos y protestantes comparten esta fe, aun cuando varíe la interpretación de la palabra que la expresa: *theopneustos*, 2 Tim 3,16. La Iglesia ha precisado su creencia en dos coyunturas. En el concilio de Trento, el 8 de abril de 1546, estableció y afirmó que Dios es el autor (*auctor*) tanto del Antiguo Testamento como del Nuevo y dio la lista de los libros que admitía como «sagrados»<sup>1</sup>. La Iglesia luchaba entonces no ya por salvar el principio de la inspiración, sino por mantenerlo en toda su extensión, dado que se atacaba el carácter sagrado de ciertos libros: los llamados deuterocanónicos<sup>2</sup>.

En el concilio Vaticano I se trataba propiamente del principio mismo de la inspiración, ya que algunos negaban toda intervención sobrenatural de Dios<sup>3</sup>. El 24 de abril de 1870, el concilio formula el principio siguiente: «Si alguien no admite como sagrados y canónicos los libros completos de la Sagrada Escritura con todas sus partes, según la enumeración que hace de ellos el santo concilio de Trento, o si niega que estos libros están divinamente inspirados, sea anatema»<sup>4</sup>.

## 2. LA LISTA DE LOS LIBROS SAGRADOS.

La Iglesia cree, pues, en la inspiración de cierto número de libros, cuya lista ha fijado con precisión para cortar de raíz toda discusión. El orden y la clasificación de estos libros han variado, y en esto la Iglesia deja plena libertad. He aquí una de las clasificaciones posibles que, en cuanto al Antiguo Testamento, respeta el orden de la Biblia hebrea, añadiendo los libros conservados en la Biblia griega:

*Antiguo Testamento:*

Cinco libros dichos de Moisés, o Pentateuco: Génesis, Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio. Son los libros de la ley, o la *torah*.

Josué, Jueces, 1.º y 2.º libro de Samuel, 1.º y 2.º libro de los Reyes. A estos libros los llaman los judíos: los primeros profetas (*prophetae priores*).

Isaías, Jeremías, Ezequiel, y los 12 profetas menores: Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahúm, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías y Malaquías. Son los profetas llamados posteriores (*prophetae posteriores*).

Salmos, Proverbios, Job, Cantar de los cantares, Rut, Lamentaciones, Eclesiastés (o: *qôhelet*), Ester, Daniel, Esdras, Nehemías, 1.º y 2.º libro de las Crónicas. Son los hagiógrafos o *ketûbîm*.

Baruc, Tobías, Judit, 1.º y 2.º libro de los Macabeos, Sabiduría, Eclesiástico (o el Siracida). Estos libros vinieron a la Iglesia cristiana en la Biblia griega.

*Nuevo Testamento:*

Los cuatro Evangelios, según Mateo, Marcos, Lucas y Juan.

Los Hechos de los Apóstoles.

Las 14 cartas conservadas bajo el nombre de san Pablo: cartas a los Romanos, a los Corintios (2 cartas), a los Gálatas, a los Efesios, a los Filipenses, a los Colosenses, a los Tesalonicenses (2 cartas), a Timoteo (2 cartas), a Tito, a Filemón, a los Hebreos.

Las llamadas epístolas católicas: dos de Pedro, tres de Juan, una de Santiago, una de Judas.

El Apocalipsis de san Juan.

Tal es la fe actual de la Iglesia. En los libros cuyos nombres acabamos de referir, reconoce la presencia de una inspiración divina. Pero ¿de dónde viene esta fe? ¿Cómo se fue afirmando poco a poco, antes de ser definido taxativamente, el dogma concerniente a esta fe?

## § II. La Sagrada Escritura según el Antiguo Testamento.

En el Antiguo Testamento nacen libros que fijan tradiciones ancestrales, las organizan según las necesidades catequéticas y parenéticas culturales, las glosan según las orientaciones religiosas, cuyos grandes animadores espirituales son los profetas. Lo mismo se puede decir de los anales y crónicas que vieron luz en la época de la monarquía israelita. Todos estos recuerdos se consignaron por escrito porque están en relación con lo sagrado. Así, las tradiciones patriarcales conciernen a los titulares de las promesas divinas, beneficiarios de las teofanías. Sus gestos y sus palabras se transmitieron cerca de los santuarios, lugares privilegiados de las

1. Dz 1502-1505, † 784.

2. Cf. infra, p. 66.

3. EB 77 (DBi 70): «Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati; nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant; sed propterea quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt.»

4. Dz 3029, † 1809.

comunicaciones divinas, adonde todavía se va a honrar su memoria. Un libro nace un día para recoger y hacer más utilizables universalmente los relatos de estas primeras manifestaciones y revelaciones de Dios a los padres.

Habrán también escritos que consignen los recuerdos que guardaba la nación, de los jefes que Dios había dado a su pueblo. Un Moisés, un Josué, un David recibieron su espíritu y fueron investidos de su autoridad. Cuando comience la era de los analistas, éstos se preocuparán de fijar, a raíz de los hechos mismos o con cierto retraso, los hechos y las palabras de estos hombres de Dios. Entonces aparecerán los núcleos de una historia de los reyes, historia sagrada, puesto que es la historia de la «casa de David», y de una historia nacional, que es la historia del pueblo escogido. Paralelamente se constituirán libros destinados a conservar los oráculos de los profetas, los grandes inspirados. Los profetas dicen la palabra de Dios; ellos mismos, o sus discípulos, recogen esta palabra. En torno a sus nombres y a sus escritos se forman colecciones formadas de elementos a veces heterogéneos. El Pentateuco se constituye alrededor del nombre de Moisés. El nombre de Isaías domina una colección profética que engloba oráculos de fechas muy distintas. El Salterio toma cuerpo en torno al nombre de David, y los escritos de Sabiduría se agrupan en torno al de Salomón.

Estos libros llevan, pues, un sello de índole religiosa. Ningún texto anterior a la cautividad atribuye su redacción a Dios mismo, pero a veces se atribuye a su voluntad la consignación por escrito de un relato o de una serie de oráculos que darán origen al libro. Isaías y Jeremías nos refieren la orden recibida de Dios, de consignar en un libro algunos de sus oráculos, Is 30,8; Jer 36,2.28.32, sin que por lo demás se diga nada del carácter sobrenatural de su composición. Se refiere también que Moisés «escribió las palabras de Yahveh», Éx 24,4, o «por orden de Yahveh», Núm 33,2; cf. Éx 17,14. En los libros redactados en la cautividad o después de ella se hace mención del «libro de la ley (de Yahveh)», 2Re 22,11; 2Crón 17,9; 34,14; Neh 8,8.18, pero esta expresión no es equivalente de «libro de Dios», que no se halla en el Antiguo Testamento. Así, Neh 8,1 precisa que se trata del «libro de la ley de Moisés, que Yahveh prescribió a Israel».

Sin embargo, en este momento, dada la veneración misma de que se los rodea, parece que se precisa la creencia en el carácter sagrado de ciertos libros. Es el caso del «libro de la ley de Dios», del que se halla en posesión Esdras y que va a leer solemnemente al pueblo. Es el caso de los libros con que Nehemías ha constituido una biblioteca, libros que tuvo cuidado de reunir Judas Macabeo después de su dispersión cuando la persecución de Antíoco Epifanes, 2Mac 2,13-15 y 1Mac 1,59s. Por primera vez en la literatura bíblica nos hallamos con la expresión «los libros santos» para designar a las Escrituras, 1Mac 12,9, consuelo en la persecución; cf. también 2Mac 8,23.

Un buen testimonio de la creencia del judaísmo en el carácter sagrado de las Escrituras lo hallamos en la carta del seudo-Aristeas<sup>5</sup>. Este documento atestigua un *hecho*: la preocupación de los judíos de la diáspora, por poseer en su lengua el Pentateuco y los otros libros que se leían en Jerusalén (cf. también 2Mac 2,15 y el prólogo del libro del Eclesiástico); atestigua también una *creencia*: la que se tenía en la intervención divina en el don de los libros santos. Cuando el autor del 4.º libro de Esdras, 4Esd 14,23-47, presenta a Dios dictando a Esdras, durante cuarenta días, doscientos cuatro libros, de los cuales sólo setenta serán publicados, da fe de la misma concepción. Los judíos más recientes, al decir que estos libros «mancillan las manos», no harán sino expresar en forma de entredicho la misma creencia: los libros tienen, por su origen, un carácter sagrado.

### § III. La Sagrada Escritura según el Nuevo Testamento.

*Nuestro Señor*, que venía a completar la ley y los profetas, no se desvía de la actitud religiosa de sus contemporáneos. Como ellos, argumenta remitiendo «a las Escrituras», recalando sus aseveraciones con la frase ritual en las escuelas: «(como) está escrito», cf. Mt 4,4-10; 21,13; Lc 19,46... fórmula que repiten los Apóstoles por su propia cuenta, Mt 2,5; Act 7,42; Rom 1,17; 3,4; 1Pe 1,16, etc. Al hablar así entienden empuñar la autoridad de la Escritura, única autoridad que es divina, única capaz de garantizar acontecimientos futuros.

*San Pablo* demuestra claramente el crédito prestado a las Escrituras, tanto en los círculos del judaísmo como entre los cristianos, cuando escribe a Timoteo: «Desde tu tierna edad aprendiste las sagradas letras que te pueden instruir para la salvación mediante la fe en Jesucristo. Toda Escritura está inspirada por Dios y es útil para enseñar, refutar, corregir, para formar en la justicia: así el hombre de Dios es cabal y está apercebido para toda obra buena, 2Tim 3,15 s. La segunda carta de *san Pedro* expresa la misma doctrina: «Así tenemos más firme la palabra profética: hacéis bien en manteneros cerca de ella, como cerca de una lámpara que brilla en un lugar oscuro. Sabed ante todo que ninguna profecía de la Escritura es objeto de interpretación personal. Porque jamás profecía provino de voluntad humana, sino que los hombres hablaron de parte de Dios, movidos por el Espíritu Santo», 2Pe 1,19-21.

De estos dos textos se desprende algo más que una simple afirmación de la autoridad de las Escrituras. Dan su justificación formulando ya lo esencial de la doctrina de la inspiración. Las sagradas letras son objeto de enseñanza y de tradición, lo mismo que otras verdades religiosas, cf. 2Tim 3,14. Además, son una fuente de sabiduría, de salvación, una base

5. Véanse p. 58 y 106.

de enseñanza y de formación cristiana. Más en concreto, en su totalidad, están «inspiradas por Dios»<sup>6</sup> (*theopneustoi, divinitus inspiratae*). Lo cual equivale a decir que tienen su origen en el Espíritu Santo. Esta misma aserción vuelve a hallarse en la 2Pe: no deben nada a la voluntad humana, sino que son obra del Espíritu Santo que opera en los hagiógrafos. Así, concluye el autor, la Escritura, obra de hombres movidos por el Espíritu, no es, en modo alguno, objeto de interpretación individual, sea por parte del autor o por parte del lector. Puesto que procede de arriba, sólo la comprenderá un hombre animado del Espíritu de arriba.

Dos expresiones entran con estos textos en el campo de la lengua teológica: la de *escritor inspirado*, término de que se servirán los latinos para traducir la expresión griega de 2Pe, y la de *libro inspirado*, según el propio término de 2Tim. Así, los veremos utilizados en forma habitual por los padres y los teólogos para explicar el carácter especial tanto de los libros bíblicos como de sus autores.

#### § IV. Los padres y la Escritura.

Poco a poco el lenguaje cristiano fue detallando este concepto misterioso de libro inspirado, de escritor inspirado. Así vino a crear el término abstracto de inspiración, atribuido tanto al libro como al autor (san Gregorio Niseno). Los padres tratan sobre todo de traducir en términos concretos su modo de concebir la acción inspiradora de Dios. Ésta consistió, dirán, en *pronunciar* (gr. *legein*), en *sugerir* (gr. *ypagoreuein*), en *dictar* (lat. *dictare*) lo que los hagiógrafos habían de transmitirnos. Con ello quieren poner de relieve la primacía de la acción divina y no materializar su intervención. Con todo, es cierto que, partiendo de estas representaciones muy antropomórficas, se originará más de una desviación. La teología de la inspiración no logrará siempre evitar perfectamente una representación mecánica de la acción divina que conducirá a un sorprendente literalismo en la interpretación del texto.

Por el trámite de los concilios africanos de los siglos IV y V y de las profesiones de fe antimaniegas que imponen a los obispos, otra expresión adquirirá derecho de ciudadanía en la lengua teológica: la de *Dios, autor de la Escritura*<sup>7</sup>. Se forma como reacción contra la teoría maniega: como no hay dos principios autores de la economía del mundo, tampoco hay dos en la historia de la salud, aun cuando haya habido dos alianzas. Si las profesiones de fe contenidas en los *Statuta Ecclesiae antiquae*<sup>8</sup> ponen

6. El texto de 2Pe citado anteriormente induce a dar sentido pasivo a la palabra *theopneustos*. La interpretación en sentido activo, «inspirando Dios», filológicamente posible, no aparece sino en un texto de ORIGENES (PG 13, 356), que no la separa de la otra. Entre los modernos, sólo Cramer la mantiene en el caso de 2Tim 3,16, con exclusión del sentido pasivo; Moulton mismo la rechaza.

7. A. BEA, *Deus auctor sacrae Scripturae: Herkunft und Bedeutung der Formel\**, en «Angelicum» xx, 1943, 16-31.

8. EB 30; Dz 325; DBi 25.

la mira, en primer lugar, en el error dualista, parece ser que los términos elegidos para indicar la doble fase de la alianza, de la que se proclama a Dios como único autor, es decir, «la ley, los profetas y los apóstoles», se refieren sin duda a los libros que contienen la historia de uno y otro Testamento. Esto se dirá expresamente en los textos de los concilios ulteriores que volverán a utilizar la fórmula (Concilio II de Lyon, Concilio de Florencia en el decreto para los jacobitas, Concilios de Trento y Vaticano I).

En correlación con la afirmación de que Dios era realmente autor de los libros sagrados, la tradición ha sostenido siempre que los *hagiógrafos* eran también *autores* de los libros escritos por ellos. Decir que la Biblia era palabra de Dios equivalía a atribuir a Dios la paternidad principal, pero subrayando, cuando se ofrecía la ocasión, los rasgos de originalidad impresos por cada autor en su obra: estilo, pensamiento, organización de la materia. Así, san Cirilo de Alejandría hace notar que san Pablo construye bien las frases, que san Juan redacta bien los discursos. Análogas observaciones se pueden leer en san Juan Crisóstomo y en san Agustín. Pero el mismo san Agustín precisa que estas cualidades literarias son en sí mismas un don de Dios a los escritores. Importaba, en efecto, subrayar su dependencia frente al autor divino.

Esta dependencia se traducirá con determinadas imágenes. Los escritores, dirán los padres, son los *instrumentos* de Dios, su pluma, su cítara (*Cohortatio ad Graecos*, Hipólito, san Gregorio Niseno). A través de estas imágenes, el pensamiento trata de concretarse y corre peligro de cristalizarse. Se quería inculcar la jerarquía de las causas en la génesis del libro sagrado y preservar el primado de la causalidad divina; con ello amenaza el peligro de reducir el papel del hombre al de un utensilio mecánico.

Si a esto se añaden las frecuentes y multiformes afirmaciones sobre la *inerrancia* absoluta de la Biblia, habremos recogido los elementos principales de la doctrina de la inspiración en la época patristica. A las generaciones siguientes incumbirá el quehacer de intentar, a partir de estos datos, una síntesis teológica más racional y más profunda.

## CAPÍTULO SEGUNDO

## LA INSPIRACIÓN

## BIBLIOGRAFÍA

- G. M. PERRELLA, *La nozione dell'ispirazione scritturale secondo i primitivi documenti cristiani\**, «*Angelicum*» XX, 1943, 32-52.  
 — *La inspiración bíblica\**, en *XIV Semana Bíblica Española*, 129-222, Madrid 1954.  
 R. A. F. MCKENZIE, *Some Problems in the Field of Inspiration\**, CBQ 1958, 1-8.  
 ALEX JONES, *Biblical Inspiration: A Christian Rendez-Vous*, Scr., 1958, 97-110.

El estudio de una doctrina teológica se hace partiendo de los textos de la Escritura, patrísticos y eclesiásticos. En ellos halla el teólogo la expresión de la fe y descubre la continuidad de esta misma fe. En este sentido interroga los textos escriturarios para conocer la doctrina de la inspiración. Sería un círculo vicioso pedirles que demostraran su propia inspiración; uno no es testigo en su propia causa. Pero incluso el incrédulo reconocerá en estos libros un testigo de la fe de Israel o, por mejor decir, de la fe vivida por cierto número de israelitas, entre ellos Nuestro Señor mismo y los apóstoles. Así, observamos que cada día se da más importancia al conocimiento de todos los datos concretos que precisan el origen de los libros y determinan el alcance exacto de su testimonio histórico.

## § I. Historia de una doctrina.

## 1. EN LA EDAD MEDIA.

Las primeras reflexiones teológicas sobre el modo de inspiración de los libros sagrados están todavía entorpecidas por cierta confusión en los términos y en los conceptos. *Hugo de San Víctor*, muerto en 1141, intenta una distinción. Contrapone a profetas y hagiógrafos: era ya algo muy útil. *Santo Tomás* hará suya esta distinción, aunque sin introducirla en el estudio de la inspiración, que en realidad no hizo. Con él y con *Enrique de Gante*, la teología reflexionará sobre los papeles respectivos de Dios y del hombre cuando un efecto resulta de su mutua cooperación: es el caso de la profecía. Santo Tomás, hablando ocasionalmente de los libros sagrados, les aplicará una teoría semejante diciendo: «El autor principal de la Sagrada Escritura es el Espíritu Santo... el hombre fue el autor instrumental» (*Quodlib.* VII, art. 14, ad 5).

Después de él, teólogos como *Pedro d'Ailly* tratarán de distinguir la acción de Dios y la acción del hombre refiriéndose a los diferentes sentidos de la palabra «autor» (compositor, editor, compilador, garante). Otros, como *Cano*, intentarán una distinción entre lo que es revelación y lo que es moción acompañada de una ayuda. Pero su pensamiento es todavía vacilante.

## 2. DEL SIGLO XVI AL CONCILIO VATICANO I.

*Báñez* mantiene la distinción entre revelación e impulsión dada al hagiógrafo. Choca, sin embargo, hallar en su pluma una aserción que pretende nada menos que hacer *dictar* por Dios las palabras mismas del libro, para evitar así toda adulteración de las ideas que inspira. Ante semejante exigencia no tiene nada de extraño ver elevarse una oposición, como tampoco verla exceder la medida. Esta oposición está formulada en una proposición del jesuita de Lovaina, *Lessius*: «Si se diese el caso de que un libro (quizá sea éste el caso de 2Mac) fuese escrito con solas las fuerzas humanas, sin la asistencia del Espíritu Santo, y que luego el Espíritu Santo atestase que en tal libro no hay ninguna falsedad, por el hecho mismo vendría a ser Escritura Sagrada.» Uno de sus colegas, *Bonfrère*, volvería a utilizar la misma idea para expresar lo que, siguiéndole a él, se ha llamado *inspiración subsecuente*. Estos teólogos, impresionados por las diferencias en cuanto a la profundidad del pensamiento, la intensidad de sentido religioso y de estilo entre los diversos libros bíblicos, buscaban la explicación en la diversidad de los modos de inspiración: revelación directa para los libros estimados superiores, inspiración sin dictado o simple dirección destinada a preservar a los escritores de error en el caso de los libros considerados menos sublimes, simple aprobación después de la composición para los libros que aparecían demasiado humanos.

De hecho, *Lessius*, al tratar de explicar la proposición citada, tuvo que desautorizarla. Un libro semejante, concedió, gozaría de autoridad divina independientemente de su cualidad de Sagrada Escritura. Después de *Bonfrère* no se volvió a hablar de este intento de explicación de la inspiración hasta que en 1850 un teólogo de Munich, *Haneberg*, la resucitó, sustituyendo la aprobación subsecuente del Espíritu Santo, reclamada por *Lessius* y *Bonfrère*, por la aprobación de la Iglesia. También los padres del *Concilio Vaticano I*, en la sesión de 24 de abril de 1870, creyeron deber precisar, en el capítulo de la revelación, que la fe de la Iglesia en la inspiración de los libros sagrados no se basaba en ningún modo en el hecho de que estos libros, «escritos por la sola industria humana, hayan sido después aprobados por la autoridad de la Iglesia»<sup>1</sup>.

Las teorías de la sugestión y del dictado querían sin duda subrayar la realidad del papel de autor atribuido a Dios. La teoría de la aproba-

1. EB 77; Dz 3006, †1787; DBi 70.

ción subsecuente trataba de salvar, en lo posible, el mismo papel en el hombre... pero sacrificando el dato tradicional — e incorporado al lenguaje mismo del magisterio — de Dios como autor. Por eso otros teólogos trataron de presentar una explicación capaz de satisfacer a las dos exigencias. La ausencia de error en la Biblia había sido afirmada constantemente por toda la tradición. ¿No era esto la marca principal de la acción inspiradora de Dios? Algunos parecieron creerlo. Para ellos toda la acción inspiradora consistía en una *asistencia* divina dada al autor humano «para que no yerre». Bonfrère había dado ya el primer impulso proponiendo, juntamente con la explicación que hemos señalado, otra, según la cual «Dios no obraría como inspirando (en realidad, por esta palabra entiende una revelación) o dictando, sino como alguien que dirigiera con la mirada al escritor para que no errase... Por lo demás, si corriese peligro de equivocarse, el Espíritu Santo le ayudaría con su inspiración». Bonfrère no había hecho sino una suposición entre otras varias. *Chrisman* (1792) precisó: «La inspiración por la que el Espíritu Santo dirige a los autores sagrados mientras escriben, de modo que los preserve de error, se puede considerar como suficiente», y *Jahn* (1816): «Llamamos inspiración a esa asistencia divina que excluye el error.»

Estos teólogos concedían un puesto a la acción divina en la composición misma de la obra. Pero ¿bastaba esto para justificar el título de autor dado a Dios por la Iglesia? Así, el *Concilio Vaticano I*, a la reprobación de la teoría de Haneberg, añadió la de la teoría de Jahn, diciendo: «Ni es sólo porque contengan la revelación sin error (que la Iglesia los tiene como sagrados y canónicos), sino porque, habiendo sido escritos por inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor, y como tales han sido entregados a la Iglesia»<sup>2</sup>. Con estas palabras, el Concilio volvía a orientar la atención hacia los datos esenciales de la tradición: los libros sagrados fueron escritos por inspiración del Espíritu Santo (acción cuya naturaleza no definía); por razón de este hecho tienen a Dios por autor, y por esta razón la Iglesia los conserva con veneración.

### 3. DESPUÉS DEL CONCILIO VATICANO I.

Después del Concilio Vaticano I, la teología aplicará una atención especial al estudio de la noción de autor. El cardenal *Franzelin*, tratando de conciliar las funciones respectivas de Dios y del escritor, distingue dos aspectos en el libro, que es su obra común. El elemento *formal* es aquello que Dios quiere; lo revela, directamente o por mera gracia inspiradora, cuando el escritor conoce ya lo que ha de escribir. El elemento material consiste en las palabras que expresan estas ideas. De ahí la opinión de *Franzelin*: Dios puede ser llamado autor de un libro sólo con que el elemento formal provenga de él. No es necesario que también suministre el elemento

2. EB 77; Dz 3006, † 1787; DBi 70.

material. En este caso, Dios no se desentiende de la expresión de las ideas que quiere comunicarnos, pero para que sean reproducidas correctamente basta una simple asistencia, sin que haya necesidad de inspiración verbal. El eminente teólogo no se equivocaba desde el punto de vista de la autoridad divina, pero no le sucedía lo mismo desde el punto de vista del origen del texto. En este caso no se debe descuidar el punto de vista psicológico, operando en el escritor una vivisección de mala ley. Cuando éste trabaja, ¿se pueden separar sus ideas de las palabras que las expresan?

Un documento de capital importancia debía, veinte años después de los trabajos de *Franzelin*, atraer la atención de los teólogos hacia las relaciones entre Dios inspirante y el escritor inspirado. LEÓN XIII, en su encíclica sobre la Sagrada Escritura (*Providentissimus*, 1893), propuso en efecto una doctrina de la inspiración en acto y puntualizó sus efectos sobre la psicología de los escritores. El Espíritu Santo, se nos dice, «de tal manera los excitó y movió con su influjo sobrenatural para que escribieran, de tal manera los asistió mientras escribían, que rectamente habían de concebir en su mente (*recte mente conciperent*) y fielmente habían de querer consignar, y aptamente, con infalible verdad, expresar todo aquello y sólo aquello que Él mismo les mandara»<sup>3</sup>.

Esta doctrina esquivaba los peligros que habían hecho fracasar las tentativas anteriores. Renuncia a especular sobre los diferentes sentidos de la palabra autor o sobre los diferentes comportamientos de los autores literarios. En ella no aparece Dios como haciendo aparte él solo todos los actos propios del autor y causándolos luego en el escritor. Toda su acción tiene lugar en el hombre que trabaja.

Tampoco se hace distinción entre la parte formal del libro, que sería más especialmente de dominio divino, y la parte material, más directamente de dominio humano. Por lo demás, la encíclica no presenta la inspiración en cuanto cualidad del libro, sino la acción de Dios unida a la acción del hombre.

En esta colaboración mutua—en la que el hombre sirve de medio de expresión a Dios, que nos comunica su mensaje —, el primado, la iniciativa se reserva claramente a Dios. Pero el hombre no aparece como instrumento meramente pasivo: su inteligencia concibe las ideas, su voluntad quiere escribir fielmente, todas sus facultades de escritor en acción concurrirán a una expresión auténtica del pensamiento divino. En todo esto el hombre está puesto sobre el impulso, la moción, la asistencia de Dios que prescribe y determina el contenido de su comunicación escrita.

Conviene notar, además, que esta presentación de la doctrina de la inspiración, en la que se adivina el pensamiento de santo Tomás sobre la cuestión conexas de la profecía (II-II, q. 171-174), evita, no obstante, la terminología escolástica. No se trata ni de causa principal ni de causa ins-

3. EB 125; Dz 3293, † 1952; DBi 121.



trumental y, mucho menos, de determinación física o moral. La encíclica, expresándose así, quiere únicamente presentar la acción divina conjugada con la del hombre sin falsear en nada el dato fundamental de Dios autor, sin poner ni quitar nada a su significado.

Como después de la encíclica, el tratado sobre la inspiración, de Franzelin, seguía constituyendo la base de la mayor parte de los manuales y de no pocos estudios, el padre *Lagrange*, teólogo y exegeta, creyó deber oponerse a un método que tomaba como punto de partida lo que no era, según todos los documentos eclesiásticos, sino una consecuencia de la inspiración: la noción de Dios autor<sup>4</sup>. «Resulta claramente de este proceso que la inspiración no se debe explicar por la fórmula *Dios es el autor de los libros sagrados*, sino que, al contrario, la fórmula “Dios es el autor de los libros sagrados” estriba en la verdad de esta otra: los libros canónicos fueron escritos por inspiración del Espíritu Santo. Así pues, la noción de la inspiración deberá ser examinada en sí misma, pero deberá concebirse de modo que incluya esta consecuencia: “Dios es el autor de los libros sagrados”<sup>5</sup>».

No creía tampoco Lagrange que fuese posible obtener una noción exacta y completa de la inspiración sólo con el estudio del origen, de la forma literaria y del contenido de los libros sagrados. El estudio crítico de la Biblia dista mucho de ser perfecto y definitivo: de él no se pueden deducir los principios de una fe que no aguardó a este estudio para expresarse. No es que Lagrange despreciase la luz que la crítica puede aportar al estudio de la inspiración. Creía, sin embargo, que se trataba de un hecho teológico y que la teología debe hallarse en condiciones de dar cuenta por sí misma de lo que la constituye esencialmente. Así pues, para entablar un estudio de la inspiración recurrirá a los principios sentados por santo Tomás en su estudio de la profecía.

## § II. La inspiración y la psicología de los escritores sagrados.

Las páginas que anteceden han permitido eliminar las teorías que atribuyen demasiado poco a Dios o demasiado poco al hombre. La inspiración es, por una parte, más que una orden o, si se quiere, más que una directriz dada por Dios al escritor. No hay que olvidar que la causa primera, incluso en el orden natural, está presente en todas partes, por muy discretamente que proceda. Con mayor razón en el orden sobrenatural, caso que Dios pretenda dar a los hombres un libro que los eleve al conocimiento de lo que él es y de lo que hace, no dejará nada a medio hacer. Por otra parte, el escritor sagrado no es un autómatas ni un secretario: piensa lo que escribe y obra libremente. La mejor imagen que se ha

4. Sobre esta cuestión de método que en su tiempo produjo algún revuelo, cf. H. LUSSEAU, *A propos d'un essai sur la nature de l'inspiration scripturaire\**, en *Bi XII*, 1932, 28-48.

5. *RB\**, 1896, 206.

hallado para describir la acción inspiradora, es la del instrumento. El operario y su instrumento cooperan íntimamente en la misma obra: el uno no opera sin el otro. Pero como la sierra no deja de ser sierra cuando el artesano prepara sus tablas, así tampoco el hombre deja de ser hombre cuando Dios lo utiliza para componer un libro en el que él mismo ha de expresarse, y no sería hombre si su actividad en la composición no fuese inteligente y libre.

Los teólogos se han aplicado a definir las relaciones entre la actividad del hombre y la actividad de Dios en esta cooperación de orden especial. La mejor manera de describirlas consiste en emplear, explicándolos, los términos de que se sirvió la encíclica *Providentissimus*.

### 1. LA ACCIÓN DE DIOS SOBRE LA INTELIGENCIA DE LOS ESCRITORES SAGRADOS.

La acción sobrenatural de Dios sobre los escritores sagrados, dice la encíclica, hizo «que ellos concibieran justamente» lo que tenían que escribir: *ita ut recte mente conciperent*<sup>6</sup>. La inteligencia de un niño queda iluminada por las explicaciones de una persona mayor que sabe escoger sus imágenes y sus expresiones para comunicarle sus ideas. De la misma manera la inteligencia del hombre puede ser iluminada por la acción de Dios; Dios le abre horizontes que rebasan sus límites naturales, lo inicia en los misterios de su vida íntima comunicada a los hombres. Hay, sin embargo, una diferencia esencial: el pedagogo actúa sobre el niño desde fuera, mientras que Dios puede afectar la inteligencia humana en lo que tiene de más íntimo.

Desde este punto de vista, la acción de Dios sobre el escritor inspirado se asemeja no poco a su acción sobre el profeta. Así pues, para ilustrarla, podemos referirnos a este último caso, que santo Tomás estudió muy en particular. La profecía, dice, pertenece «al orden del conocimiento» (II-II, q. 171, art. 1). «El principio de las verdades sobrenaturales que manifiesta la profecía es Dios mismo, y Dios no puede ser conocido en su esencia por los profetas... Resulta, pues, que la luz profética existe en el alma del profeta a modo de impresión pasajera» (ibid., art. 2). «Por el don de profecía, el espíritu humano es elevado por encima de sus facultades naturales...; primero, en cuanto al juicio, por el influjo de una luz intelectual; luego, en cuanto a la representación de las realidades, que se hace por medio de las imágenes o de las ideas» (q. 173, art. 2). Santo Tomás precisa todavía que el conocimiento profético no se limita a anunciar el porvenir, sino que se extiende «a todas las realidades, divinas y humanas, espirituales y corporales» (q. 171, art. 3). Este último punto es palmario en el caso de la inspiración escrituraria. Así resulta un parentesco estrecho entre el profeta y el escritor sagrado. Por eso no debe sor-

6. *EB* 125; *Dz* 3293, † 1952; *DBi* 121.

prender que los profetas fuesen también a veces llamados a componer los libros en que estaban consignadas sus profecías.

Sin embargo, estos dos carismas no son idénticos. «En el caso del profeta que recibe de Dios un mensaje que debe comunicar, el *juicio especulativo* ocupa el primer plano y recibe directamente la iluminación divina. Porque en este caso lo esencial es el conocimiento»<sup>7</sup>. En otras palabras, al profeta se le define como alguien que recibe una *revelación*, una idea acerca de Dios y de su acción, que trasciende las posibilidades humanas. Desde luego, también el escritor sagrado escribirá en función de una análoga concepción sobrenatural: Dios no inspiraría a un escritor para hacerle transmitir verdades que con las solas fuerzas naturales se podrían descubrir y comunicar. Pero en su caso, lo que ocupa el primer lugar es la *fijación y transmisión por escrito*. De ahí resultan en el escritor sagrado toda una serie de *juicios prácticos* que tienen también su «parte del influjo inspirador»: juicio sobre la elección de las palabras, sobre la elección de los documentos que guiarán el pensamiento del lector hacia la verdad, sobre el género literario adaptado al orden en que se sitúa la verdad que se va a transmitir. El profeta, una vez iluminado, habla a sus contemporáneos y se hace comprender por un contacto de presencia a presencia, con tal que el oyente sea receptivo. El escritor sagrado, en cambio, debe realizar, por la *moción divina*, una obra literaria que hable, o que haya de hablar aun cuando él esté ausente; esto implica una acción de Dios más diversificada, que debe no sólo elevarle al conocimiento de las verdades sobrenaturales, sino sostener su pensamiento en toda la serie de juicios que debe emitir.

El escritor inspirado difiere todavía del profeta en cuanto que no es necesariamente el primero que haya de recibir la comunicación del mensaje divino que debe consignar por escrito. La inspiración no es la revelación. Un escritor puede ser inspirado para fijar por escrito el mensaje revelado a otra persona: así, Baruc para poner por escrito las revelaciones hechas a Jeremías. No se requiere menos una acción sobrenatural de Dios sobre su espíritu, sin la cual no podría captar plenamente el mensaje que debe consignar, y si se limitase al papel pasivo de secretario, no se comportaría verdaderamente como *autor*, en el sentido pleno del término, en la redacción del libro sagrado.

De aquí se debe concluir que la actividad del profeta y la del escritor inspirado pueden presentarse de maneras muy diferentes. En la profecía, la irrupción de la luz de lo alto y el imperativo divino se manifiestan a menudo bruscamente. Por el contrario, en la redacción de los libros sagrados, el autor nos hace a veces la confidencia de sus tareas y de sus trabajos de información. Así, los redactores de los libros de los Reyes, exponen sus fuentes; los sabios nos dicen cuánto tuvieron que fatigarse para adquirir la sabiduría y cuán lejos fueron para procurársela; el redactor del segundo libro de los Macabeos llega hasta a excusarse de no haber logrado compo-

7. P. BENOIT, *La Prophétie*\*, p. 317. Véase también *Note complémentaire sur l'inspiration*\*, en RB 1956, 416-422.

ner bien su obra, cuyas dificultades tenía bien ponderadas. El escritor, en efecto, tiene sólo «el instinto profético», según expresión de santo Tomás. Lo que recibe de Dios, es únicamente la luz sobrenatural que le permite juzgar, con la misma certeza divina, de todo lo que se refiere a la composición de su libro.

El escritor inspirado ¿tiene por lo menos conciencia de obrar como tal? No es necesario. El profeta tiene con frecuencia conciencia de la iluminación divina: «¡Oráculo de Yahveh!», exclama. Pero cuando los escritores bíblicos nos hablan de sus trabajos, parecen estar más preocupados de su actividad humana que de la actividad divina presente en ellos. Sucede lo mismo que con la acción de la gracia en la vida del cristiano<sup>8</sup>. Sólo el místico recibe, por un carisma especial, viva conciencia de la acción de la gracia en el seno de su inteligencia y de su libertad. Incluso en el caso del profeta, estima santo Tomás «que sucede a veces que el profeta no puede discernir plenamente si sus palabras y sus pensamientos son resultado de una inspiración divina o de su propio espíritu» (q. 171, art. 5). Con mayor razón lo hubiese dicho de la inspiración. Pero no hay que olvidar el «plenamente» de la frase de santo Tomás. El autor sagrado no sería instrumento verdaderamente humano, con inteligencia y libertad, si no hubiese tenido la menor conciencia del fin religioso a que tendía su actividad de autor. ¿Hubiese sido verdaderamente humana su acción si, estando ordenada a los designios sobrenaturales de Dios, lo hubiese estado inconscientemente? En apariencia, un texto inspirado puede estar completamente desprovisto de toda referencia a la vida de fe, de esperanza y de caridad. Pero, en realidad, el estudio de estos textos descubre siempre una intención más profunda: el autor que reúne estos documentos y compone su obra, tiene conciencia de servir a un Dios que eleva y salva al hombre.

## 2. LA ACCIÓN DE DIOS SOBRE LA VOLUNTAD DE LOS ESCRITORES SAGRADOS.

Por este camino es como podemos darnos cuenta, siquiera sea muy imperfectamente, de la manera como Dios obraba sobre la voluntad del escritor. León XIII afirma esta acción: Dios — escribe — impulsó y movió a los autores sagrados a escribir *quae ipse iuberet*. Así pues, les ordenó escribir ciertas cosas, y los *impulsó* a tal actividad.

El estudio del influjo de la gracia divina sobre la voluntad libre del hombre ha sido siempre un problema para el pensamiento religioso. No hay, por tanto, que extrañarse de que los teólogos hallen también alguna dificultad para precisar la manera como se conjuga la voluntad de Dios con la voluntad del hombre para llegar a la producción de un libro inspirado. En todo caso es cierto que Dios, que creó al hombre libre, no suprime esta libertad cuando se trata de ejecutar un trabajo tan superior

8. Cf. Dom CHARLIER, *La Lecture chrétienne de la Bible*\* 239; trad. castellana: *La lectura cristiana de la Biblia*\*.

como el de poner por escrito para todos los tiempos el pensamiento divino.

Esta libertad, que en el orden natural se ejercería al servicio de un fin, como el interés material de un individuo, la paz de una familia o la prosperidad de un Estado, se ejerce también aquí, pero en el orden sobrenatural. En el primer caso la voluntad humana es solicitada por un bien natural; en el caso del libro sagrado, es solicitada con miras a un bien sobrenatural: la liberación del hombre y el establecimiento del reino de Dios. Tanto en un caso como en el otro, el hombre podría sustraerse. Si compone el libro que Dios espera de él, no lo hace sólo bajo la moción de Dios en cuanto regulador de la naturaleza; lo hace sobre todo bajo otra moción, un llamamiento gratuito que le propone mucho más que una vida de animal racional: una vida de hijo de Dios, asociada a Dios mismo en un aspecto particular de su actividad redentora. Tal es la vocación sobrenatural, en función de la cual el escritor sagrado se decide a comenzar su obra y a llevarla a término. Esta vocación no implica solamente una toma de conciencia del fin que se ha de conseguir, sino una *solicitud de la voluntad*, que es un aspecto esencial de la inspiración divina. Aun caso que, al principio de la revelación, la finalidad última de los designios de Dios no se perciba en todas sus dimensiones, los autores saben ya que su actividad se relaciona con la vida del pueblo de Yahveh, que es una vida con Yahveh y un don de Yahveh. Dios mueve su voluntad por el deseo de fomentar este bien sobrenatural cuyo conocimiento claro se va ampliando a medida que progresa la revelación<sup>9</sup>.

### 3. DIOS Y LAS FACULTADES DE EJECUCIÓN DEL HAGIÓGRAFO.

El libro sagrado, siendo una obra concreta, no está ultimado sino una vez que las ideas están revestidas de su expresión literaria. Aquí también se ejerce una actividad humana multiforme: genio literario, imaginación, memoria, delicadeza del sentimiento que prevé y dirige las reacciones de los lectores, actividad corporal... Cuando se trata de los libros bíblicos, toda esta actividad ha de atribuirse todavía a los dos autores. El ejercicio de estas *facultades de ejecución* ¿requiere una gracia de inspiración propia? No, respondía Franzelin, dado que este ejercicio está en estrecha dependencia psicológica de la inteligencia y de la voluntad. La gracia de inspiración dada para el ejercicio de estas facultades influye, pues, necesariamente sobre las facultades de ejecución. Bastará una «asistencia» positiva de Dios destinada a salvaguardar la aptitud de la expresión para reproducir el pensamiento sin falsearlo. Parece que la encíclica *Providentissimus* no exige más en este estadio del trabajo literario. Otros teólogos creen que es necesaria una nueva gracia de inspiración para una

9. Sobre las modalidades de esta moción de la voluntad por la gracia inspiradora (moción directa de Dios, o moción bajo el influjo eficaz del juicio práctico movido por Dios) se puede leer con provecho H. LUSSEAU, *Essai sur la nature de l'inspiration...* 146-156. Hay que admitir con el autor que, cualquiera que sea la explicación a que nos atengamos, el influjo sobre la voluntad debe situarla en relación de instrumentalidad con respecto a Dios.

actividad de nuevo orden, cual es el trabajo de expresión que depende de facultades distintas de la inteligencia y de la voluntad. Pero con ello no pretenden volver a la teoría del «dictado» de las palabras. El autor sigue siendo él mismo, como antes, con su estilo y sus capacidades propias, en el trabajo de expresión de las ideas. Pero este trabajo se hace por influjo directo del Espíritu Santo, cuya finalidad no consiste en hacer más perfecto o más cómodo el trabajo literario, sino en hacer que sea el trabajo mismo de Dios. Recordamos estas divergencias de interpretación únicamente para subrayar diversos aspectos en que se puede considerar la redacción de un libro sagrado. No es difícil reconocer aquí un acuerdo fundamental: la expresión misma de la idea no está sustraída a la moción del autor principal. Es «la inspiración total» de que hablaba Lagrange, que tenía empeño en descartar la expresión equívoca de inspiración verbal.

Así Dios realiza eficazmente, con misteriosa y delicada condescendencia, este acto «teándrico» de la composición de los libros sagrados, asociándose a la completa actividad de múltiples escritores. Y todos sus libros vienen a ser una manifestación literaria de la palabra de Dios. «En consecuencia, la Biblia puede asemejarse a cualquier otro libro humano, como nos lo muestra su estudio concreto, escribe el padre Benoit. Al mismo tiempo es también, en el verdadero sentido de la palabra, un libro divino, diferente de cualquier otro. En efecto, Dios interviene en el origen inmediato de toda actividad de pensamiento del intérprete al que inspira. Él es en realidad el autor del libro, de todo el libro, como también el hombre es su autor, pero cada uno en su propio rango, siendo Dios el autor principal y el hombre su instrumento fiel»<sup>10</sup>.

### § III. La inspiración y la composición de los libros sagrados<sup>11</sup>.

La inspiración, actuando sobre el escritor, da por resultado la composición de un libro. El estudio que acabamos de hacer quedaría, pues, incompleto y sería demasiado teórico si no lo completásemos analizando su incidencia en el libro mismo. La composición de un libro es, en efecto, una cosa más compleja que la redacción de un oráculo. En otro tiempo, se concebía a los autores sagrados en cierto modo como autores solitarios que escribían de una vez para siempre un libro que no había ya de variar y que se expresaban en forma distinta de sus predecesores y de su contorno. Pero los trabajos fecundos de la crítica han puesto en claro toda la complejidad del trabajo literario, y la psicología de los autores ha dado a conocer todas sus conexiones. Se ha observado que en la Biblia, con frecuencia, diversos autores concurrieron a la elaboración de un libro. Cada

10. P. BENOIT, o.c., 310. Véase también Dom CHARLIER, o.c. 235-241, y las páginas dedicadas por el padre Benoit a la extensión total y analógica de la inspiración a las facultades del escritor, al contenido y a los autores del libro, en *Init. Bibl.*, 3.ª ed., 23-26.

11. Cf. M. J. LAGRANGE, *L'inspiration et les exigences de la critique*\*, RB 1896, 496-518.

escritor, tributario de sus fuentes y de sus predecesores, se reveló además como dependiente de su contorno y de la comunidad en la redacción misma de su mensaje. Finalmente, al problema de la inspiración del autor se ha añadido el de la inspiración de los traductores. Cuestiones todas ellas que no dejan de tener alcance teológico y que hay que esforzarse por explicar en la medida de lo posible.

## 1. LAS CAPACIDADES PROPIAS DE CADA AUTOR.

Ya hemos hablado de la acción de Dios sobre las facultades de ejecución de los escritores sagrados. Pero esta ejecución no se debe concebir como una tarea puramente material. Hubo un tiempo en que se tenía una idea demasiado esquemática de la psicología de los inspirados. Se los imaginaba como intelectuales en su mesa de trabajo, investidos del influjo divino en el momento preciso de la composición del libro y abandonados a sí mismos una vez realizada su tarea. Ahora bien, los prólogos de san Lucas, de 2Mac, de Ecl 12,10-12 nos muestran que la realidad era muy distinta. Cuando un autor sagrado comienza a escribir, posee ya todo un bagaje de experiencias y de conocimientos. No por ello hay que creer que la providencia no haya influido en estas adquisiciones, puesto que la redacción del libro inspirado dependerá de ellas. Pero sería muy difícil detectar el juego infinito y sutil de la gracia en la vida de tal autor.

Cuando pone manos a la obra, tiene con frecuencia que hacer una selección de fuentes y de documentos: ya hemos visto que la encíclica *Providentissimus* admitía la asistencia del Espíritu Santo en estas operaciones. Pero hay otros muchos factores que entran entonces en juego, en particular las circunstancias providenciales que ocasionan la redacción del libro: tampoco éstas se sustraen a la acción divina. Dios utiliza para la composición de los libros sagrados todos los elementos que le son útiles y en particular las aptitudes personales de los escritores. No escoge a un hombre emotivo para escribir los textos jurídicos del Pentateuco, ni a un espíritu meticuloso para componer el Cantar de los cantares. Todas las condiciones sociales, todas las culturas, todos los temperamentos pueden ser así utilizados: contribuirán a la variedad de una obra muy rica en la que se exprese todo lo que es Dios, todo lo que acá abajo es una actividad divina de aspectos multiformes.

## 2. LA PLURALIDAD DE AUTORES.

Antiguamente, siguiendo la tradición rabínica, había tendencia a atribuir a un pequeño número de autores el conjunto de los libros bíblicos. Moisés era el legislador; David, el autor de los Salmos; Salomón, el sabio. Asimismo se atribuía a Isaías, a Jeremías, a Ezequiel la totalidad de los libros que llevaban sus nombres. La crítica ha puesto de relieve otras per-

sonalidades que, con estos autores prestigiosos, contribuyeron a la redacción de los libros sagrados. Así, sin negar la existencia ni la grandeza de Isaías, en los libros que nos han llegado con su nombre se han discernido otras personalidades literarias, anónimas, pero de sello muy marcado. El caso es igualmente palmario en el Pentateuco, donde algunas leyes no pueden corresponder a la época de Moisés.

Así pues, para redactar un libro sagrado pudo Dios utilizar diversos instrumentos humanos, diversos autores. Con esto, el hecho de la inspiración se nos muestra complejo y matizado. Ninguno de los autores que contribuyeron a la composición de un libro inspirado estuvo sustraído a la acción divina: ni el gran desconocido del tiempo de la cautividad que completó el mensaje de Isaías 150 años después de su predecesor, ni los escribas anónimos que aportaron posteriormente su cooperación, ni los legisladores sucesivos que completaron la obra de Moisés para adaptar su ley a nuevas circunstancias y a estructuras sociales modificadas. El pensamiento divino se manifestaba en cada una de estas obras parciales, siendo el conjunto lo que expresaba la plenitud de este pensamiento. Isaías y Moisés habían sentado bases, pero con ellos no había dicho el Espíritu Santo su última palabra.

Sucede a veces que un nuevo autor no sólo añade nuevos elementos a la obra de su predecesor, sino que también elimina algunos pasajes: Dios no había, pues, inspirado al primer autor sino en función de una obra más perfecta. En las síntesis de este género, ciertos materiales fueron reproducidos tales cuales, sin modificación, pero no tuvieron el sentido que Dios había querido darles sino en un nuevo contexto. Así, la gran historia de la sucesión de David, redactada probablemente bajo Salomón, fue tratada de nuevo, completada, desmembrada y hasta truncada por el redactor definitivo del libro de Samuel. Todas las correcciones intencionadas conservadas en el libro que actualmente poseemos se hicieron por voluntad de Dios. Mas no se deben confundir estas correcciones con las faltas de los copistas o las glosas accidentales. Dios obra inteligentemente mediante seres inteligentes; cuando se puede probar que una modificación del texto primitivo resulta de una deficiencia no intencional, no hay por qué buscar en ella una acción divina.

A veces la actividad de un escritor se limitó a fusionar o a poner en orden textos anteriores. En estos casos, en crítica literaria se evita el hablar de *autor*: se habla más bien de *redactor*. Pero tal género de redactores estaban también sometidos al carisma de la inspiración. Por lo demás, con frecuencia se observa que su redacción está hecha de manera inteligente, para expresar ideas precisas, o en función de ciertas necesidades de la comunidad de Israel: esta redacción dependió, pues, de la voluntad de Dios; no era mecánica, sino que obedecía a un fin definido que la crítica es capaz de detectar. El padre Lagrange se negaba con razón a hacer depender de la autenticidad del texto la existencia de la inspiración, y consideraba como inspirado todo pasaje del libro de Isaías, aunque no

fuera auténtico, con tal que se hallase en el libro. Mas se consagraba a estudiar estos problemas para precisar en concreto lo que Dios había querido realizar por medio de los autores inspirados. Así es, en efecto, como se entra plenamente en la inteligibilidad de la Biblia y de la historia de Israel y de la Iglesia, cuyo testigo privilegiado es la Biblia. La inspiración animó todos estos textos. Cuando se logra entrever su vida, se descubre al mismo tiempo la vida misma del pueblo de Dios.

### 3. EL INSPIRADO, EN LA COMUNIDAD.

Las reflexiones que anteceden nos han mostrado varias veces a los escritores inspirados en dependencia de la comunidad en que vivían, en cierto modo como ecos y testigos de sus preocupaciones. Es éste un hecho del que es necesario dar cuenta.

Comencemos por precisar un primer punto. Las preocupaciones de la comunidad de Israel no fueron un accidente de la historia: fueron queridas y dirigidas por Dios con miras a la educación de su pueblo; formaban parte del designio providencial. Evidentemente, no se deben confundir con la revelación; por sí mismas no eran su órgano, pues la revelación no brota de las profundidades del sentimiento colectivo, sino viene de Dios mismo por medio de hombres escogidos por él. Pero no es menos cierto que la revelación, para enraizarse en la vida del pueblo escogido, se expresó de ordinario en función de sus problemas, sirviéndose Dios de las circunstancias mismas de su historia para hacer que madurasen las cuestiones a las que quería dar una respuesta. A veces hay todavía más que esto. Más de un libro del Antiguo Testamento traduce las reflexiones religiosas de generaciones sucesivas, elaboradas a partir del patrimonio nacional: antiguas tradiciones patriarcales, anales de la nación en marcha hacia la tierra prometida, llevando a término las guerras de Yahveh y organizando su vida nacional, escritos y recuerdos de profetas. Entonces se comprende cómo el pensamiento religioso elaborado en el seno de la comunidad bajo la dirección de los portavoces de Dios fue el punto de partida de la revelación divina, al mismo tiempo que la causa ocasional de los escritos inspirados, y se capta en lo vivo uno de los aspectos que adoptó históricamente la economía de la revelación.

Los escritores sagrados, cuando ponen manos a la obra por moción especial del Espíritu de Dios, no se sustraen a esta economía. Así, en más de un caso, se observa que las necesidades prácticas de la comunidad y hasta sus iniciativas positivas suscitaron la composición de un libro. Esto es claro en el caso de las cartas de san Pablo: basta recordar las cuestiones planteadas al apóstol por los corintios, 1Cor 7,1ss. Lo mismo se puede decir de todas las obras que responden a cierta catequesis: evangelios o partes homiléticas del Deuteronomio, discursos de los Hechos o fijación de las tradiciones patriarcales en el fresco histórico del escritor llamado sacerdotal.

Así pues, al escritor inspirado no se le debe nunca separar de su medio ambiente, y este medio ambiente no es un grupo social o religioso cualquiera: es una comunidad que el mismo Espíritu Santo ha escogido, a la que dirige y asiste, de manera análoga a como dirige y asiste a la Iglesia, aunque por otros medios, puesto que en el Antiguo Testamento no existe, por ejemplo, un magisterio semejante al de la Iglesia. No obstante, el escritor sagrado desempeña en esta comunidad una función especial: Dios lo utiliza como instrumento para fijar en un libro tanto la Revelación en sí misma como las circunstancias concretas en las que Dios la dio a los hombres. Su pensamiento religioso no es necesariamente conforme a la del medio en que escribe: si el libro de Nahúm refleja la alegría común del pueblo de Judá en el caso de la ruina de Nínive, el libro de Jonás reacciona visiblemente contra la crisis de particularismo que cunde en la nación renaciente y constantemente amenazada; en cuanto a los escritos de los grandes profetas, presentan a éstos como irreductibles, no conformistas, suscitados por Dios para censurar las ilusiones de una religión que practica el culto olvidando las exigencias de la moral.

Subrayar esta dependencia en que se halla el escritor o el redactor y, si se quiere, hasta el glosador, admitir que tal dependencia va acompañada de cierta presión en la dirección de la corriente o contra corriente, no significa mutilar en modo alguno la gracia inspiradora. Por lo demás, la definición de la encíclica *Providentissimus* nos prohíbe pensar en una inspiración comunitaria aplicable a la composición de los libros sagrados. Mas el Espíritu Santo obra de diversas maneras: dirige al pueblo de Dios; toma al profeta como instrumento de la revelación; utiliza al hagiógrafo para que esta revelación adopte una forma escrita, y todas estas acciones del Espíritu se hallan en estrecha conexión. De esta manera, unas veces se refleja especialmente la personalidad del autor inspirado en su libro; otras veces, a través del libro anónimo, se siente mejor la vida religiosa del pueblo de Dios, cuyo pensamiento y doctrina traduce, refleja o corrige bajo el influjo divino. En todos los casos desempeña la función propia a que Dios le llama en la economía mucho más amplia de la revelación.

### 4. LA CUESTIÓN DE LA INSPIRACIÓN DE LOS SETENTA.

El problema de la inspiración de los libros bíblicos se planteó también en la antigüedad cristiana en el plano de su traducción, por lo menos cuando se trataba de la traducción griega del Antiguo Testamento. Ya dejamos dicho cómo en Israel un libro sagrado no tardaba en considerarse como de dominio público, lo cual lo exponía a la inserción de glosas, de adiciones, a las que no tenemos el menor derecho de negar la inspiración. La comunidad judía de Alejandría, movida por la misma preocupación de utilizar el Pentateuco y luego los otros libros de la Biblia hebrea, en una lengua que había venido a ser la única accesible a los fieles, se aplicó a su traducción entre los siglos III y I antes de nuestra era. Un hecho análogo

se producirá respecto al evangelio arameo de san Mateo, según el testimonio de Papías.

La posición de los padres, primero de los griegos, luego de los latinos, sobre la inspiración de la versión de los LXX, estuvo dominada por el mayor o menor crédito que se prestaba a la carta llamada de Aristeas y a las ampliaciones de que fue objeto.

San Jerónimo (PL 28,150s) reacciona contra la falsa fábula de las celdas en que se habría encerrado a los traductores: la carta de Aristeas y Flavio Josefo la ignoran. Todavía va más lejos y razona teológicamente su negativa a admitir la inspiración de una versión: si la inspiración es admisible en el profeta «que anuncia las cosas futuras», no tiene razón de ser en el traductor que traslada a su vocabulario lo que comprende.

El olvido del papel que en otro tiempo desempeñó en la Iglesia la versión griega y el decreto del Concilio de Trento sobre la autenticidad jurídica y la utilización de la Vulgata latina en Occidente, moverán cada vez más a los teólogos (exclusivamente latinos a partir de la edad media) a negar el hecho de la inspiración de la versión de los LXX<sup>12</sup>.

Varios estudios recientes han creído deber resucitar el problema<sup>13</sup>. Por lo demás, no han dejado de señalar todos sus aspectos, y algunos de ellos parecen poco inclinados a una conclusión afirmativa del hecho. Subrayan las libertades que se tomaron los traductores frente al original hebreo. Notan también las imperfecciones, a veces notables, de la traducción: literalismo a ultranza en ciertos pasajes, o bien falta de inteligencia del texto hebreo que da lugar a un calco igualmente ininteligible.

Por el contrario, recalcan también el hecho de que la Iglesia recibe como inspirados, textos cuyos originales hebreos han desaparecido (Eclo, Tob, Jdt, partes de Est). Cuando la arqueología nos restituye fragmentos hebraicos de algunas partes de estos libros, se revelan notables diferencias respecto al texto griego y al latín de la Vulgata, que con frecuencia lo sigue. Ahora bien, la Iglesia utiliza la Vulgata.

De ahí un nuevo planteamiento de la cuestión. ¿No se podría considerar a los traductores griegos como personas que hacen una obra relativamente nueva, muy personal, partiendo del texto hebreo inspirado? El padre J. COSTE, en un artículo de la «Revue biblique»<sup>14</sup> presentó un estudio sobre Is 25,1-5, que cierra así: «Este breve texto... se nos presenta con una nueva dimensión: es fundamentalmente una relectura con espíritu de fe, de un pasaje de Isaías en continuidad con el mensaje global del libro» (l.c., p. 64). ¿No se podría también pensar en casos como Is 7, 14, en los que, bajo la moción de la revelación, la 'almah del hebreo se convierte en la *parthenos* del griego? El padre Benoit citaba todavía en este sentido Sal 15,8-11 y Gén 12,5. Ahora bien, san Mateo en 1,23, san

Pedro en Act 2,23-31 y 3,25, san Pablo en Act 13,35-37 y Gál 3,8s, sacan del texto de los Setenta argumentos para probar el nacimiento virginal de Cristo, el anuncio de su resurrección o la conexión espiritual de todos los pueblos con Abraham. El padre AUVRAY termina el estudio sobre este asunto<sup>15</sup> escribiendo: «Un examen atento de algunos testigos de la tradición antigua, así como las reflexiones sobre la teología de la inspiración, nos inducen a considerar con favor la idea de una inspiración de conjunto de los Setenta.»

Aquí debemos contentarnos con haber señalado el problema. No se podrá resolver sino a base de trabajos ulteriores, tanto en el terreno de la crítica, que tiene el deber de descubrir las orientaciones teológicas de los traductores a través de toda su obra, como en el de la teología propiamente dicha.

12. En la 3.ª ed. de la *Int. Bibl.*\*, BENOIT abre nuevos horizontes, cf. p. 26.

13. P. BENOIT, *La septante est-elle inspirée?*\*, en *Vom Wort des Lebens. Festschrift für Max Meinertz...*, Munster 1951, 41-49. P. AUVRAY, *Comment se pose le problème de l'inspiration de la Septante\**, en RB 1952, 321-336.

14. J. COSTE, S. M., *Le texte grec d'Isaie XXV, 1-5\**, en RB 1954, 36-66.

15. Más especialmente RB, 1952, 336.

## CAPÍTULO TERCERO

## EL CANON DE LOS LIBROS INSPIRADOS

Un hecho de tanta monta como la existencia de Escrituras inspiradas acarrea consecuencias múltiples, tanto desde el punto de vista privado como desde el punto de vista social. A esta inspiración se debe que haya almas que hallan en la lectura de la Escritura la fuente de su vida espiritual; a ella también se debe que los grupos judíos conserven su unidad y que los cristianos divididos mantengan una línea común.

Dos consecuencias tienen especial importancia y merecen que nos detengamos más en ellas: la canonicidad y la inerrancia. Puesto que la Escritura es palabra de Dios consignada en escritos inspirados por el Espíritu Santo, 1.º los libros sagrados son *canónicos*, es decir, son la regla de fe de la Iglesia; 2.º no pueden engañar ni engañarse, siendo la *inerrancia* la garantía de la confianza que les otorgan los fieles.

## § I. Canon, canónico, canonicidad.

## BIBLIOGRAFÍA

- H. HÖPFL, art. *Canonicité*, en SDB\*, I col. 1022-1045.  
 M.J. LAGRANGE, *Histoire ancienne du canon du Nouveau Testament\**, París 1933.  
 S. ZARB, *De historia Canonis utriusque Testamenti\**, Roma 1934.  
 A. TRICOT, *Le canon des Ecritures*, en *Initiation biblique\**, París 1954, 46-87.  
 Posiciones protestantes: S. DE DIETRICH, *Le renouveau biblique*, París-Neuchâtel 1949, 18-38.

El Concilio de Trento declaraba a la vez santos y canónicos todos los libros de la Biblia porque, «escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor y, como tales, han sido entregados a la Iglesia». Así, al lado del Espíritu Santo, autor de la Escritura, aparece la Iglesia como guardiana del depósito inspirado. Esta relación de la Escritura y de la Iglesia es lo que propiamente expresa el término de *canónico* aplicado a los libros sagrados.

En sí mismas, las nociones de canonicidad y de inspiración no parecen incluirse necesariamente. De hecho, están ligadas entre sí. La Iglesia sólo reconoce como canónicos, libros inspirados; fuera del conjunto de los libros a los que ella ha reconocido autoridad canónica, no admite que existan libros inspirados. Se ha planteado la cuestión acerca de cartas

perdidas de san Pablo, la carta a los Laodicenses, Col 4,16, y otras dos cartas a los Corintios, 1Cor 5,9 y 2Cor 2,4. ¿No estuvieron nunca estos textos incluidos en el canon de la Iglesia? El hecho de provenir de un autor inspirado, como lo es san Pablo, ¿haría necesariamente que fuesen textos canónicos, caso que se viniesen a encontrar? Se puede discutir la cuestión, pues si Dios inspira a ciertos autores, es para la redacción de libros bien determinados, no para cualesquiera escritos. No habrá teólogo que admita que todo lo que salió de sus plumas estaba *ipso facto*, inspirado.

¿Qué es, pues, la canonicidad, tan estrechamente ligada con la inspiración?

El primer texto cristiano en que se trata de esta cuestión parece ser un texto de san Atanasio (hacia 350), donde dice del *Pastor* de Hermas que no forma parte del canon. A partir del siglo IV el término aparece con bastante frecuencia. El canon 59 del Concilio de Laodicea (360 ó 363) habla de los «salmos privados (*idiotikoi*) que no se deben leer en la Iglesia lo mismo que los libros no canónicos (*akanonista*)», sino solamente los (libros) canónicos del Nuevo Testamento y del Antiguo<sup>2</sup>. El término resulta corriente entre los escritores latinos, como Prisciliano y san Agustín.

¿Qué puede, pues, significar? Según los textos que acabamos de mencionar, sirve para operar una discriminación. Algunos libros pueden ser leídos en la Iglesia, otros no. Los libros admitidos se llaman canónicos. Un texto de san ATANASIO precisa esta noción de canonicidad<sup>3</sup>. Los libros que declara «canonizables» son los libros dignos de ser transmitidos, dignos de fe; en una palabra, los libros divinos. La canonicidad no aparece, pues, como una cualidad añadida en cierto modo al libro, sino como la expresión en términos jurídicos, de una relación que tiene el libro con la Iglesia por razón de su cualidad de libro divino. Dios lo dio a su Iglesia para que fuese la norma de su fe. La Iglesia, para expresar el empleo que hacía de sus libros sagrados, se decidió por fin a darles el título de «canónicos». En efecto, la palabra griega *kanon* significa «regla, medida». Así pues, los libros canónicos son los que sirven de regla de verdad, de fe, de norma en la creencia y en la práctica.

Antes de generalizar el empleo de esta palabra, la práctica cristiana designaba los libros sagrados con los términos «la Escritura», «las Escrituras». Estas palabras daban testimonio de la veneración de los cristianos y servían para circunscribir un cuerpo de Escrituras distinto de toda colección profana. La utilización del término «Testamento» para designar la economía divina en el pueblo judío y en la Iglesia hizo que se llamasen *Antiguo y Nuevo Testamento* a los libros que conservaban su recuerdo y contenían su mensaje. En este aspecto, el más fundamental, los libros considerados como productos o testimonios de esta economía eran lla-

1. No obstante, hay que mantener la posibilidad de una hipótesis sostenida por algunos críticos: en 2Cor 6,14-7,1; 10-13 habría fragmentos sueltos de estas cartas perdidas.

2. PG 25, 436. Las traducciones latinas de Orígenes emplean este término, pero son posteriores.

3. *Ep. fest.*, xxxix.

mados *endiathekoí*, y el hecho de ser reconocidos jurídicamente hacía que se los llamase *endiathetoí*, «colocados en (la alianza)», es decir, en el catálogo o en el uso de la Iglesia. Se hablaba también de «libros homologados», recibidos por la autoridad competente; antes de las decisiones romanas del siglo V, se trataba de la autoridad de las iglesias locales. No es difícil ver cómo pronto el término «canónico» reemplaza a todas estas palabras y adopta todo su significado. Todo esto vuelve a encontrarse en los términos del Concilio de Trento que definen la canonicidad de la Biblia y en los considerandos que prepararon la definición. La Escritura canónica es para la Iglesia la palabra escrita de Dios, santa por consiguiente, que le ha sido transmitida para que sea su norma de creencia y de vida.

Con esto se asigna a la palabra «canónico» un doble valor. Uno, que los teólogos suelen llamar *activo*, subraya el valor regulador de la Biblia para la Iglesia de Dios: es canónica porque es regla de creencia y de conducta. El otro aspecto es el llamado *pasivo*: es la cualidad que confiere a la Escritura su recepción oficial por la Iglesia, la inscripción de sus libros en el catálogo de las Escrituras inspiradas. Con esta inscripción no pretende la Iglesia cambiar nada del fondo de la Escritura. No hace que la Escritura sea divina, como tampoco le añade una santidad y un valor nuevo en sí. Si la Escritura adquiere un nuevo valor, es en relación con los cristianos. Desde ese momento la Escritura se propone a su veneración y adopta el valor de autoridad suprema por el hecho de que la Iglesia, mediante la autoridad divina que le fue transmitida por Cristo, descarta toda duda que todavía pudiese cernerse sobre su verdadera cualidad y sobre su contenido.

En este sentido se habla a veces de autenticidad jurídica de la Escritura como una consecuencia de su canonicidad y, más fundamentalmente, de su inspiración. Históricamente, el empleo de la Escritura en el establecimiento y en la defensa de la fe precedió a las declaraciones oficiales sobre su canonicidad; esto muestra claramente hasta qué punto la Iglesia vivió de su fe y explotó sus riquezas antes de pensar en constituir su inventario. Sólo las circunstancias y la polémica la indujeron a ello.

El término de *autenticidad* está, sin embargo, preñado de equívoco. Para nosotros evoca más la autenticidad literaria que la autenticidad jurídica. Así se utiliza poco en este último sentido. La autenticidad literaria de un libro no tiene nada que ver con su reconocimiento oficial por la Iglesia. Lo único que importa es su origen divino. Si, no obstante, en los catálogos eclesiásticos, los libros están inscritos con mención de sus autores, por lo menos tal como se los suponía en una época determinada, esta mención no recibe de tal hecho ningún valor oficial. Con esto no se zanján las cuestiones de autor, cuyo examen no está vedado a la investigación prudente de exegetas e historiadores. En ciertos casos, esta autenticidad literaria no es indiferente para el valor probativo de los libros sagrados y los antiguos apologetas la reivindicaron frecuentemente, sobre

todo en el caso de los escritos apostólicos. Resulta, pues, que la Escritura debe a su origen divino, y sólo a él, su valor fundamental.

Al final de estas consideraciones podríamos presentar el canon bíblico como la colección (y secundariamente la lista) de los libros inspirados por Dios, recogidos por la Iglesia y considerados por ella como regla de verdad en virtud de su origen divino. La canonicidad es la propiedad que tienen los libros inspirados, de haber sido destinados a la Iglesia y luego efectivamente reconocidos por ella.

## § II. La constitución del canon.

No se trata de hacer aquí la historia de los libros sagrados, sino la de la autoridad que se les ha reconocido. No nos colocamos, pues, ni en el punto de vista de Dios que inspira la Biblia y prepara sobrenaturalmente la colección definitiva, ni en el punto de vista de los autores humanos, cada uno de los cuales aporta su piedra y su trabajo al edificio, sino en el punto de vista de la comunidad que recibe estos libros, los guarda y vive de ellos. Esta historia de la autoridad canónica de los libros bíblicos es un asunto delicado. Está ligada estrechamente con el desarrollo de la revelación y del dogma. Los datos que permiten hacerla son a menudo insuficientes para permitir conclusiones definitivas.

### I. EL CANON DEL ANTIGUO TESTAMENTO.

Cuando se estudia el canon del Antiguo Testamento importa mucho distinguir las etapas de su formación, principalmente el período que precede a la instauración del cristianismo y el que la sigue. Durante el período precristiano.

Si los escritos del Antiguo Testamento se conservaron durante largos siglos, se debe a que representaban un valor para los israelitas. Mas el interés de éstos podía obedecer a títulos diferentes: por razón de su alcance nacional, como en el caso del Cántico de Débora, o por razón de su valor ritual, como en el caso de ciertas tradiciones relativas a los santuarios. En época antigua, las decisiones y los oráculos emitidos en los santuarios tenían una autoridad religiosa incomparable. La fe se aferraba también a las grandes síntesis de tradiciones patriarcales y nacionales del norte y del sur. La fusión de los relatos yahvistas y elohístas es ya testimonio de la autoridad religiosa de estos textos: fueron fusionados, en lugar de sacrificar uno u otro de ellos.

Como en Israel no habría distinción entre Iglesia y Estado, la autoridad de una ley de Estado, como el Deuteronomio, es signo de su autoridad canónica. Esta ley es el fundamento de la reforma de Josías, 2Re 23,1-3. Textos de espíritu deuteronomico registran la autoridad de ciertas leyes del Pentateuco: así Jos 24,26, que habla de un «libro de la ley de Dios»,



y Jer 8,8, que menciona «la ley de Dios». Más tarde la ley de Esdras será en sí misma una ley de Estado, que se impondrá a los judíos y a los samaritanos con el concurso de las autoridades persas.

La caída de la monarquía y la cautividad precipitarán el reconocimiento propiamente canónico de las Escrituras. El texto sagrado se convierte entonces en el armazón de la vida del pueblo y el fundamento de la autoridad sacerdotal. Pero el valor divino no se reconoce exclusivamente a los textos legislativos. También se reveló que la palabra de los profetas era exacta. Los capítulos 40-55 de Isafas se apoyan en la realización de las profecías antiguas con objeto de anunciar otras nuevas. Los oráculos de Isafas, que son conservados por sus discípulos y sirven de trampolín para nuevas perspectivas, sustentan la vida de la comunidad. El libro de Jeremías, cuyo discípulo Baruc recibió del profeta en persona el encargo de reunir los oráculos, 36,32, deja sentir también poderosamente su influjo.

Al retorno del cautiverio, nuevos problemas se plantean a la comunidad. La importancia considerable del templo y del canto sagrado influirá en el reconocimiento del carácter divino de los Salmos. La autoridad de los libros de sabiduría va a verse también canonizada. Los profetas estuvieron con frecuencia en pugna con los escribas de su tiempo. Mas habiendo anunciado Jeremías y Ezequiel una nueva estructura de la comunidad<sup>4</sup>, basada no ya en la retribución colectiva, sino en la retribución individual, adquieren ahora capital importancia las observaciones psicológicas de los sabios, su manera de entrenar a sus discípulos en una visión exacta de la vida humana, y su humanismo tan amplio y tan penetrante. Desde luego, estas máximas y estas reflexiones se relacionan cada vez más explícitamente con la tradición yahvista: «el temor a Yahveh es el principio de la sabiduría»; pero el creciente influjo de los escribas acarrea también la canonización de la obra de sus maestros.

Esta canonización no se debe, ni mucho menos, considerar como un acto oficial de una autoridad constituida. La vida misma del pueblo es la que conduce a la comunidad y a sus jefes a reconocer y a proclamar la autoridad sin igual de los libros sagrados. La comunidad judía de Alejandría, que habla griego, experimentará la necesidad de tener una traducción y, hacia el año 130 a.C., el nieto de Ben Sirá nos habla en el prólogo del Eclesiástico de una traducción «de la ley, de los profetas y de los otros libros» que existían en su tiempo. Es un primer esbozo de canon. Hacia la misma época el primer libro de los Macabeos habla de los «libros santos» para designar un conjunto de escritos que gozaban de gran veneración entre el pueblo. En fin, 2Mac 2,13 habla de una biblioteca organizada por Nehemías que, no obstante, no parece restringirse a los libros sagrados.

Hay todavía, pues, vacilaciones sobre la constitución exacta del canon en los primeros siglos que preceden a la era cristiana. En el judaísmo pa-

4. Cf. H. CAZELLES, *À propos d'une phrase de H. H. Rowley\**, en *Wisdom in Israel...* Suppl. VT III, Leiden 1955, 26-32.

lestinense se observa una tendencia a no atribuir autoridad sino a libros antiguos, escritos sobre todo en hebreo, o por lo menos no en griego. Es la posición de los fariseos y del historiador JOSEFO, que se hará eco de ella en su *Contra Apión* (1,8). Este último enumera 22 libros inspirados, distribuidos en tres grupos. Según él, la era de la composición de las Escrituras quedó cerrada en la época del rey persa Artajerjes, pues a partir de este momento resultó incierta la sucesión de los profetas. He aquí este importante texto: «Por una consecuencia natural, o más bien necesaria — puesto que entre nosotros no está permitido a cualquiera escribir la historia y puesto que nuestros escritos no presentan ninguna divergencia, sino que sólo los profetas contaban con claridad los hechos lejanos y antiguos por haberlos conocido por inspiración divina, y los hechos contemporáneos tal como sucedían a sus ojos —; por una consecuencia natural, digo, no existe entre nosotros una infinidad de libros en desacuerdo y en contradicción, sino solamente veintidós que contienen los anales de todos los tiempos y gozan de justo crédito. Son en primer lugar los libros de Moisés, en número de cinco, que comprenden las leyes y la tradición desde la creación de los hombres hasta su propia muerte. Es un período de tres mil años, poco más o menos. Desde la muerte de Moisés hasta Artajerjes, sucesor de Jerjes en el trono de Persia, los profetas que vinieron después de Moisés contaron la historia de su tiempo en trece libros. Los cuatro últimos contienen himnos a Dios y preceptos morales para los hombres. Desde Artajerjes hasta nuestros días los acontecimientos han sido narrados, pero a estos escritos no se concede el mismo crédito que a los precedentes, porque ya no se han sucedido tan exactamente los profetas. Los hechos demuestran con qué respeto nos acercamos a nuestros propios libros. Después de haber pasado tantos siglos, nadie se ha permitido ninguna adición, ningún cambio. Para todo judío es natural, desde su nacimiento, pensar que ahí se contienen las voluntades divinas, respetarlas y, en caso de necesidad, morir por ellas con alegría. Así, hemos visto ya a muchos de ellos soportar en cautividad torturas y toda clase de muertes en los anfiteatros por no pronunciar una sola palabra contraria a las leyes y a los anales que las acompañan.»

Este testimonio, que es discutible cuando narra los antecedentes históricos, es capital cuando refiere la fe de los fariseos contemporáneos de Cristo. No se pronuncia claramente sobre los nombres de los libros inscritos en el canon: Pentateuco, Salmos, Proverbios, Profetas, todo esto se halla ciertamente en él; en cuanto a los otros libros, se puede dudar. En todo caso, esta posición del judaísmo fariseo, que limitaba el canon a los libros antiguos tradicionales, era sólo una de las tendencias entonces presentes. Había también otras. Los ambientes saduceos (como los samaritanos) no aceptaban como canónico sino el Pentateuco. En cambio, tanto en la diáspora de Alejandría como en Qumrán<sup>5</sup>, se consideraba que

5. Sobre los judíos de Qumrán y sus escritos, v. infra, p. 98ss y vol. II.

la palabra de Dios no había pronunciado todavía su última sentencia y que todavía se tenía derecho a esperar un mensaje inspirado. Así, en la diáspora se reconocía autoridad real a libros que los católicos llaman *deuterocanónicos*, y los judíos y los protestantes, apócrifos. Éstos son el Siracida (Eclesiástico), la Sabiduría, Baruc, Judit, Tobías, los dos libros de los Macabeos y las secciones griegas de los libros de Ester y de Daniel. Por otra parte, no es imposible que los judíos de Qumrán atribuyeran un valor semejante a ciertos escritos de su secta. Observemos que en la época de Cristo había todavía incertidumbres sobre el canon y la canonicidad de los libros, ya que nada se había definido todavía.

### En la época cristiana.

La Iglesia cristiana se desarrolla sobre todo en ambiente de diáspora; utilizará, pues, el Antiguo Testamento griego. Así, el Nuevo Testamento cita a menudo al Antiguo según la traducción griega hecha en Alejandría. No se da el caso de que cite como Escritura Sagrada libros *deuterocanónicos*, pero otros libros de los llamados *protocanónicos* se hallan en las mismas condiciones (Proverbios, Rut, Eclesiastés, Cántico). De hecho, los apóstoles se sirvieron de los *deuterocanónicos*, pues sus cartas contienen citas implícitas y referencias a estos libros: Sant 1,19 proviene de Eclo 5,11; 1Pe 1,6-7, de Sab 3,5,7; Heb 11,34s, de 2Mac 6,18-7,42; Heb 1,3, de Sab 7,26. Jds 14 cita incluso al apócrifo Henoc (1,9).

Parece que los apóstoles no definieron ni promulgaron nada sobre este particular. Habiendo sido rechazados por los judíos de Palestina, su apostolado fue fecundo en la diáspora; allí se sirvieron del texto que estaba en uso, no cabe duda. Los primeros padres, llamados padres apostólicos, harán lo mismo. San Clemente de Roma, escribiendo a Corinto hacia el año 95, cita a Judit y a Tobías. Veinte años más tarde, san Policarpo de Esmirna (que había conocido a san Juan) cita a Tob 4,10 (*Ep. de Pol.* 10, 2) y lo pone en el mismo rango que a Isafas. San Justino, el filósofo, cristiano nacido en Palestina, que enseñaba en Roma hacia el año 160, cita los fragmentos griegos de Daniel. Un documento célebre de fines del siglo II, el llamado Canon de Muratori, coloca un «libro de la Sabiduría» (sin duda el nuestro) entre los escritos que gozan de autoridad. Finalmente, san Ireneo, hacia 180-200, es un excelente testigo de la fe de su tiempo, pues, nacido en Oriente y habiendo vivido en las Galias, tiene también estrechas relaciones con Roma. Ahora bien, san Ireneo cita a Baruc, la Sabiduría y los fragmentos griegos de Daniel. La Iglesia cristiana primitiva está, pues, en posesión pacífica de un canon amplio, sin polémicas ni definiciones.

No sucede lo mismo en el judaísmo. Después de la toma de Jerusalén por Tito en el año 70 y la destrucción del segundo templo, experimenta la necesidad de definirse y de reorganizarse sobre bases sólidas. Lo hace en línea farisea en el sínodo de Jamnia que se celebra en Palestina, cerca

de Joppe (Jaffa), hacia los años 90-95. El texto griego, utilizado por los cristianos, ha llegado a hacerse sospechoso; por otra parte, el drama de 66-70 separó a judíos y gentiles para replegarlos sobre su propia herencia. El canon adoptado en Jamnia es el canon estricto; el texto de Josefo antes citado es un eco de la misma tendencia. Sin embargo, libros como Baruc se leerán todavía en las sinagogas en el siglo III. Por la misma época el rabinismo desarrolla las medidas de protección del libro sagrado. Se fijan en reglas la forma y la composición de los rollos. Se prohíbe introducirlos en lugares impuros o abandonarlos sobre los lechos. Se dice de ellos que «mancillan las manos», como los otros objetos sacros.

Los *cristianos orientales* fueron los más afectados por el repudio de los libros deuterocanónicos. Oriente estaba, en efecto, más en contacto con los judíos que Occidente. Discusiones teológicas más vivas obligaban a los controversistas cristianos a no invocar sino los libros reconocidos por aquellos con quienes tenían que polemizar. Las necesidades de la apologética iban a interferir con la cuestión de la canonicidad. Así san JUSTINO, en su *Diálogo con Trifón*, n. 120, afirma su intención de no utilizar sino los libros «que entre vosotros son admitidos por la opinión común». A mediados del siglo II aparece la primera lista de libros recibidos, la que se llama de *Melitón de Sardes* (hacia 160). Este obispo dirige a su colega Onésimo, a guisa de epístola dedicatoria de una colección de textos del Antiguo Testamento y tras petición del mismo, a lo que parece, una lista de los libros que «en Palestina» son «recibidos comúnmente». Ahora bien, en ella faltan Ester y los deuterocanónicos. Esta lista, que no es ni catálogo oficial ni, seguramente, reflejo exacto de la práctica de las iglesias cristianas de Palestina, representa más probablemente ese terreno común a los judíos y a los cristianos sobre el que Onésimo podrá librar «el combate por la salud eterna».

En Alejandría, ORÍGENES parece verse solicitado por la tradición que se atiene al canon plenario y la necesidad de atenerse al canon recibido por los judíos cuando se discute con ellos (*Ad. Afr.*, 5; PG 11,60). Cita, en efecto, como Escritura a Ester, Judit, Tobías, la Sabiduría, el Eclesiástico. Si pues, en sus Hexaplas marca con un obelo (÷) los pasajes deuterocanónicos y compila un canon de 22 libros, lo hace más bien como controversista deseoso de mostrarse al corriente de las vacilaciones de los doctos, que por razón de una doctrina personal, y todavía menos en nombre de la práctica de la Iglesia. Después de él, san *Atanasio* endurecerá el pensamiento del maestro. Fiel también al canon completo antes de 367 y, de manera general, en la práctica eclesiástica, se convierte en teórico de una concepción singular del canon. Según él, los libros bíblicos habrían de repartirse en dos grupos: primero, las «fuentes de la salud», libros oficiales en la Iglesia, o sea, 22 libros del Antiguo Testamento (con Baruc y sin Ester) y todos los del Nuevo Testamento. Luego habría los libros que no están en el canon, pero que los padres habían ordenado leer a los nuevos convertidos. Cita entonces la Sab, Eclo, Est, Jdt, Tob, *Didakhé* y Hermas.

Éstos son los libros «leídos». Nombra luego, descartándolos de los libros aceptables, los apócrifos, de origen herético. Ha surgido la cuestión de si san Atanasio negaba la inspiración de la segunda clase de libros. Parece que nunca se pronunció claramente sobre esta cuestión. El hecho de crear una clase intermedia entre los libros canónicos y los apócrifos muestra bien la imprecisión de una teología del libro inspirado. Análogas vacilaciones se encuentran todavía en san Cirilo de Jerusalén, san Gregorio Nacianceno, san Epifanio y, entre los sirios, en Teodoro de Mopsuestia, al que se opuso Teodoreto. El canon 60 del Concilio, muy discutido, de Laodicea hacia 360 (EB, 8-9), que se calla acerca de la mayoría de los deutero-canónicos del Antiguo Testamento y del Nuevo, podría muy bien reflejar el pensamiento de Teodoro de Mopsuestia. De hecho, sólo después del Concilio Quinisexto, o *in Trullo*, del año 692, Oriente adoptará el canon completo de los dos Testamentos.

En *Occidente*, la duda sobre la canonicidad de los libros excluidos del canon judío, aparecerá por primera vez con Rufino y san Jerónimo. Cuando se hallan en Roma, uno y otro no tienen la menor dificultad en utilizar los libros recibidos por la Iglesia latina. Pero también los dos se constituyen en adalides del canon restringido, Rufino en el punto de su carrera en que descubre el pensamiento de Orígenes y se deja influir por él, san Jerónimo cuando abandona Roma para vivir en Oriente. *Rufino*, al sostener el canon de 22 libros tal como lo presentaba Orígenes, considera, sin embargo, los otros libros como «eclesiásticos», pero no los cree utilizables para confirmar los dogmas de la Iglesia. Y, sin embargo, cree en la inspiración de los Setenta, que comprendía el canon completo.

San JERÓNIMO es más explícito que Rufino y, en su prólogo galeato (escrito hacia el 390), especie de manifiesto combativo con que prologa su nueva traducción sobre el texto hebreo, declara apócrifos todos los libros no comprendidos en los 22 del canon judío. El término empleado equivalía a negar su inspiración. En esto, san Jerónimo cantará *extra chorum* en el concierto de Occidente. Esta posición inducirá incluso a san Agustín, su más célebre adversario, a urgir en África inequívocas tomas de posición que serán en la Iglesia las primeras profesiones de fe oficiales en el canon tradicional, aun cuando no son definiciones del magisterio romano.

Son evidentemente cosa de doctos las vacilaciones manifestadas principalmente en Oriente y, por su influjo, más tardía y esporádicamente en Occidente. No revelan una unanimidad práctica en torno al canon reducido. Los mismos titubeantes no conforman siempre su práctica a sus teorías. Una vez pasadas las marejadas de fines del siglo II, de los siglos III y IV, el siglo V volverá a la unanimidad del I y de principios del II, excepto en Siria, donde habrá que aguardar al siglo VII.

## 2. EL CANON DEL NUEVO TESTAMENTO.

Cuando hablábamos del criterio de la inspiración dejamos ya expuestos los motivos que indujeron a las iglesias a utilizar y a reunir los escritos emanados de los apóstoles o de sus discípulos desde el momento en que estimaron que su lectura era útil para la comunidad, aun cuando ésta no fuera el destinatario directo. En 2Pe, 3,16 se nota ya la utilización de escritos paulinos juntamente con otras Escrituras. En 1Tim 5,17s, está citado Lc 10,7 juntamente con Dt 25,4. Entre los escritos cristianos anteriores a la segunda mitad del siglo II llegados hasta nosotros, los libros del Nuevo Testamento se citan con tanta frecuencia y autoridad como los del Antiguo Testamento, y ya se introducen tales citas con la fórmula «está escrito». No se quiere perder nada de lo que había sido legado por los apóstoles.

Pero con la invasión de los apócrifos<sup>6</sup> no se querrá tampoco admitir nada que no sea de tradición apostólica. Cuando estos apócrifos eran netamente heréticos, no tardaban en ser repudiados. No sucedía lo mismo cuando sólo pretendían edificar a la Iglesia. ¿La carta de san Judas no utilizaba, en efecto, apócrifos judíos? Hasta el año 150, poco más o menos, no encontramos apócrifos cristianos en el mismo pie que las Escrituras. En cambio, se utilizan ya como tales todos los libros del Nuevo Testamento, excepto las cartas menores de san Juan (2.<sup>a</sup> y 3.<sup>a</sup>), de san Judas y de san Pedro, de interés muy limitado.

A partir del año 150 se planteará la cuestión de la canonicidad de los libros del Nuevo Testamento. Los apócrifos se multiplican y dos hombres, *Marción* y *Montano*, inducirán a las iglesias a tomar conciencia de su fe tradicional.

A consecuencia de la filosofía dualista, *Marción* llega a negar al origen divino del Antiguo Testamento y, para desvincular entre sí el Nuevo Testamento y el Antiguo, a desechar todo lo que se refiere a él. Así, sólo el evangelio según san Lucas y ciertas cartas de san Pablo hallan gracia ante sus ojos, y esto todavía con mutilaciones. Frente a él se alzan san Ireneo y Tertuliano, adalides de la práctica tradicional de la Iglesia, cuya fuente ha de buscarse en los mismos apóstoles. Inversamente, *Montano* y sus adeptos, profetas de una nueva revelación del Espíritu, amenazan con introducir en el cuerpo de las Escrituras sus pretendidas revelaciones. De hecho, si bien el canon de Muratori nos señala dos cartas pseudopaulinas apócrifas, de inspiración marcionita, una a los Laodicenses y otra a los Alejandrinos, no parece que el peligro fuese grave. Tertuliano, montanista al final de su vida, no abandonó nunca los principios enunciados en la lucha contra Marción. En todo caso, quedaba planteada la cuestión de los libros que se debían recibir.

De Roma fue de donde emanó la primera lista de libros recibidos del Nuevo Testamento. Está contenida en el llamado canon de *Muratori*,

6. Cf. LAGRANGE, *Histoire ancienne...* \* 22-23.

del nombre del docto que hacia 1740 descubrió su primer texto en la Ambrosiana. Zahn y Lagrange se inclinan a atribuir su paternidad a Hipólito. En todo caso, el documento no es un decreto, sino una exposición de la práctica romana. Falta el comienzo e ignoramos qué circunstancia pudo dar lugar a este escrito. De este canon está ausente la carta a los Hebreos. El estado del texto deja lugar a dudas sobre la mención de 2Pe y de Sant, que el padre Lagrange cree ver nombradas. Las cartas marcionitas ya mencionadas están excluidas, así como el *Pastor* de Hermas, demasiado reciente. La Sabiduría de Salomón, llamada filoniana, está excluida. Choca verla mencionada juntamente con los escritos del Nuevo Testamento. ¿Se trata verdaderamente del libro canónico de la Sabiduría? Como sabemos que Hipólito recibía Heb, 2Pe y Sant, parece que la Iglesia de Roma admitía entonces el canon completo. Por lo demás, Roma no experimentará las dudas que afectarán al Apocalipsis en Alejandría a fines del siglo III. En cuanto a Heb, si Occidente duda hace mucho tiempo de su autenticidad paulina, san Jerónimo cree poder apelar a la legitimidad de su utilización y sostener su propia opinión, favorable a su canonicidad, según la práctica de los «antiguos escritores»<sup>7</sup>.

Como en el caso del Antiguo Testamento, los alejandrinos se hacen eco de ciertas dudas relativas a la autenticidad, y luego a la canonicidad, entonces mal distinguidas, de algunos libros del Nuevo Testamento. Por una parte, *Clemente de Alejandría* y el canon del *Claromontanus*, que parece depender de él, se muestran en exceso acogedores, admitiendo la carta de Bernabé y el Apocalipsis de Pedro. El Canon no nombra a Heb, pero Clemente de Alejandría la admitía. *Orígenes* formula dudas respecto a Heb, 2Pe, Judas, 2Jn y 3Jn. Sin embargo, las cita y las utiliza. Al margen señala algunos libros como buenos, pero de inspiración privada: Hermas, el Evangelio de los Hebreos, la carta de Bernabé, la de Clemente de Roma, los Hechos de Pablo, la Predicación de Pedro. Pero no se trata aquí de apócrifos que deban rechazarse en absoluto.

Hasta aquí, ninguna duda había afectado al Apocalipsis. Para combatir el milenarismo de Nepote, que lo utilizaba como argumento, *Dionisio de Alejandría* destruye su autoridad atribuyéndolo a un Juan distinto del apóstol. Sin embargo, no lo excluye de los libros inspirados, en gran parte movido por la práctica alejandrina. De todos modos, en Alejandría no hace escuela. Sólo las iglesias de Siria y de Palestina, por influjo de Eusebio de Cesarea, sufrirán las consecuencias de las dudas proferidas por Dionisio.

*Eusebio*, deseoso de hacerse eco imparcial de las dudas de los doctos más que de la práctica de las iglesias, nos dejó una exposición de su manera de enfocar la cuestión del Canon<sup>8</sup>. Clasifica los libros en cuatro grupos. Los «homologados», entre los cuales coloca al Apocalipsis, «si parece bien»; los «controvertidos», pero bien conocidos por la inmensa mayoría, tales como Sant, Judas, 2Pe, 2Jn y 3Jn; los «adulterados», tales como los

Hechos de Pablo, el *Pastor*, el Ap. de Pedro, la carta de Bernabé, la *Didakhé* y el Apocalipsis de Juan, «si parece bien»; en fin, los escritos «heréticos»: Ev. de Pedro, de Tomás, de Matías, Hechos de Andrés, de Juan y de otros apóstoles. No es fácil determinar la diferencia que establecía Eusebio entre la tercera y la cuarta categoría. Él mismo no parece haber querido dar una opinión personal. Su sufragáneo, san Cirilo de Jerusalén, se servirá de otro lenguaje cuando, «por amor a la verdad», dé una lista de libros recibidos, en la que sólo faltará el Apocalipsis. Considera pérdida de tiempo el detenerse en puntos controvertidos.

Hasta el Concilio Quinisexto, Oriente, más fiel que Occidente a la carta a los Hebreos, se mostrará bastante constante en excluir el Apocalipsis, que no aparece en el canon 60 del Concilio de Laodicea ni en la iglesia de Antioquía. Por el contrario, Alejandría lo recibe y san Basilio, san Gregorio Niseno y seguramente san Gregorio Nacienceno lo reconocen en Capadocia. La Iglesia de Antioquía se mostrará bastante reticente respecto a las cartas menores: 2Jn y 3Jn, Judas, 2Pe, que faltan en las versiones siríacas.

También san *Jerónimo* se hace eco de las dudas de los doctos concernientes a Heb, 2Pe, Judas, Sant, 2Jn y 3Jn. Hace constar, sin embargo, la recepción universal de Heb. Es quizá el primero que distingue acerca de ella las cuestiones de autenticidad y de canonicidad. A decir verdad, más de una vez parece hallarse perplejo. Y hasta parece contradecirse acerca de la autenticidad de las cartas de Juan, si bien habla en favor de su canonicidad.

Aquí podemos hacer punto final en la historia de las controversias suscitadas por la canonicidad de algunos libros del Nuevo Testamento. En efecto, ahora van a aparecer las primeras *listas oficiales* en la Iglesia latina y pronto también las decisiones del magisterio romano. Los concilios provinciales de Hipona en 393, de Cartago en 397 y 418, y el Concilio Quinisexto en Oriente en 692, a pesar de la ambigüedad de la decisión con que aprueba listas bastante desemejantes, pero algunas de las cuales son completas, ponen fin a las dudas. Se puede considerar como documento del magisterio romano la *carta de Inocencio I* (405) a Exuperio, obispo de Tolosa (Francia), indicándole los libros recibidos en el canon y condenando cualquier otro<sup>9</sup>. Igualmente, sin querer definir el contenido del canon, el decreto *pro Iacobitis* del *Concilio de Florencia*<sup>10</sup> establece para los monofisitas deseosos de volver a la unidad, el canon católico. Finalmente, ex profeso, el *Concilio de Trento* lo repite y lo define contra los protestantes, invocando para ello la fe tradicional de la Iglesia. Apoyándose sobre los textos de los padres ortodoxos, afirma que el Concilio recibe y venera con igual piedad e igual reverencia todos los libros cuya lista establece luego<sup>11</sup>. Fuera de la Iglesia católica, las biblias protestantes, que siguen

9. EB 21s; Dz 216, †96; DBi 16s.

10. En 1441, cf. EB 47; 1334s, †706; DBi 38.

11. EB 57-60; Dz 1501-1505, †783s; DBi 48-51.

7. Ep. CXXIX, citada en LAGRANGE, *Histoire ancienne*...\* 153.

8. Cf. *Historia eclesiástica* III, 25.

omitiendo los deuterocanónicos del Antiguo Testamento, no han mantenido el recelo de Lutero respecto a los del Nuevo Testamento. Todos están incluidos en ellas. Sólo algunos signos críticos manifiestan todavía vacilaciones doctas sobre la autenticidad del final de san Marcos, 16,9-20 y de un pasaje de san Juan, 8,1-11.

### § III. El criterio de la inspiración y de la canonicidad.

La Iglesia, consciente de ser el cuerpo místico de Jesucristo, animada y vivificada por su Espíritu, lee e interpreta la Biblia con aquel que sabe que es su autor. La tradición no es sino su voz continuada a través de los siglos. Guardando, protegiendo y comentando la Escritura, la Iglesia no se la somete como un ser de cuya tutela estuviese encargada, sino que en ella ve la expresión más sagrada de su propio pensamiento. Es siempre el pensamiento del mismo Espíritu de Cristo, que en otro tiempo lo fijó en el libro inspirado y lo renueva de edad en edad en la Iglesia a la que da su asistencia.

¿Cómo puede la Iglesia adquirir conciencia de la calidad de inspirado que posee un libro y no otro? ¿Qué es lo que la inducirá a reconocer con suficiente certeza que ciertos libros le han sido destinados para regular su fe y su conducta? Ahí está toda la cuestión de los criterios de la inspiración. Antes de seguir, en el plano histórico, los pasos humanos por los que finalmente se llegó a la solemne declaración del Concilio de Trento, debemos plantear la cuestión en el plano teológico.

#### 1. LOS CRITERIOS INTERNOS.

Se trataba de juzgar sobre el valor de los libros. Ahora bien, un libro se aprecia leyéndolo. Se trató, pues, de buscar en la lectura misma de los libros bíblicos el indicio de su inspiración y, consiguientemente, el fundamento de su canonicidad. Ya a fines del siglo I de nuestra era, si hemos de creer las tradiciones rabínicas, cuando el *sínodo de Jamnia* hubo de fijar el cuerpo de las Escrituras, algunos de cuyos libros eran discutidos, los doctores judíos propusieron que se tomaran en consideración ciertos criterios internos: sentido más o menos religioso del libro, conformidad con la *torah* mosaica. Así Ezequiel, el Cántico y Ester fueron puestos en tela de juicio.

Más recientemente, la *crisis protestante* volvió a poner sobre el tablero la cuestión del canon bíblico, y en parte fue a base de consideraciones del mismo género. Los teólogos reformados, con la preocupación de romper con el magisterio romano y con la concepción de la tradición que le atribuían, pensaban hallar en la Escritura misma el testimonio de su inspiración. Sería fácil destacar en sus escritos la debilidad y el subjetivismo de algunos de los criterios propuestos, pero sería un error pensar que la teo-

logía bíblica protestante se haya quedado estancada en este estadio. Los teólogos actuales no han creído deber acomodarse a las posiciones, verdaderamente inconsistentes, que adoptó Lutero en el mal humor de su polémica antirromana. De hecho, las biblias protestantes actuales no ofrecen a sus lectores ciertos libros del Antiguo Testamento que nosotros llamamos, con un término desafortunado, pues se presta a equívocos, deuterocanónicos<sup>12</sup> y que los protestantes denominan, todavía más desafortunadamente, apócrifos<sup>13</sup>. Del libro de S. de Diétrich, destinado a iniciar a los fieles protestantes en la lectura de la Biblia, vamos a tomar la presentación de las posiciones de las iglesias reformadas oficiales<sup>14</sup>.

Por lo que concierne a los escritos del Nuevo Testamento, Lutero los clasifica «según la mayor o menor importancia que dan al mensaje central de la redención». Se puede recibir un libro en el que Cristo se muestra como centro de las Escrituras. Quizá la apostolicidad fue considerada también por Lutero como criterio de aceptación, por lo menos en cuanto al Nuevo Testamento; si disocia Heb, Sant, Jds y Ap de los otros escritos, parece hacerlo por razón de su pretendida inapostolicidad. A la pregunta: «¿hay que acusar a Lutero de subjetivismo?» Suzanne de Diétrich no da una respuesta neta. Reconoce, sin embargo, en él «juicios sumarios que no podríamos suscribir», y nota las variaciones de su pensamiento. Aborda los dos Testamentos con lo que ella llama «espíritu de fe y de libertad»; pero eso no basta para zanjar la cuestión. En una palabra, lo mejor que se puede decir es que Lutero juzgó sobre la inspiración de los libros bíblicos según un principio, valedero si se trata de dar una orientación, pero sin consecuencias si se trata de determinar su contenido. Todavía hay que añadir que en ciertas circunstancias en que Lutero expresó su desprecio de este libro o de aquél, fue por razones nada teológicas. Los textos citados por el padre Pesch en su tratado *De inspiratione*<sup>15</sup> dan testimonio de ello.

Reflexionando sobre la formación del canon del Nuevo Testamento y preguntándose por qué, entre los escritos de san Pablo y de los otros apóstoles, sólo algunos han llegado hasta nosotros, responde Calvino<sup>16</sup>: «Dios, en su admirable consejo, hizo que por un consenso público, una vez repudiados todos los otros escritos, no quedaran sino aquellos en que resplandece su majestad.» ¿Será eso el signo de la inspiración? Según él, parece ser que el «consenso público» fue el medio por el que Dios dio a conocer su «admirable consejo». Así pues, Calvino enunció, no tan claramente, como lo pretende uno de sus comentaristas, el principio siguiente: «La formación del canon, como la inspiración de cada uno de los libros

12. Cf. p. 66.

13. La palabra significa «ocultos». Designa efectivamente libros no canónicos que se presentaban a menudo como escritos hacía mucho tiempo y mantenidos ocultos. Los protestantes, al llamarlos «pseudepígrafos», subrayan la usurpación de un nombre prestado (nombre de patriarca, de profeta, de apóstol). De hecho, no todos los apócrifos son pseudepígrafos, y también hay pseudepígrafos entre los libros inspirados (p. ej., la Sabiduría de Salomón).

14. Cf. S. DE DIÉTRICH, *Le renouveau biblique*, Neuchâtel 1949, 21-28.

15. Cf. p. 203, notas 3 y 4.

16. Citado por S. DE DIÉTRICH, o.c. 37.

contenidos en él, no depende ya de una decisión de la Iglesia, sino de la soberana decisión de Dios». En efecto, el «consenso público» de que habla, no dista mucho de la Ecclesia de los católicos, cuyo papel en la selección de los libros inspirados, según el «admirable designio» de Dios, no es en absoluto extraño a las decisiones posteriores de un organismo del magisterio. Éste no crea un hecho nuevo, sino que hace constar precisamente ese «consenso» de la tradición.

Las *confesiones* posteriores que tratan de formular la fe protestante común, revelan una orientación cada vez más subjetiva en la elección de los criterios de canonicidad. Así el artículo IV de la confesión de la Rochelle pone en segundo rango «el común acuerdo y el consentimiento de la Iglesia», insistiendo más en «el testimonio y en la persuasión interior del Espíritu Santo». La misma doctrina en la confesión de Westminster. A la plena «persuasión», definida como obra «interior del Espíritu Santo, que da testimonio por la palabra y con la palabra en nuestros corazones», se añaden argumentos de menor valor objetivo (sea lo que fuere de la manera como nosotros adquirimos conciencia de la palabra interior del Espíritu). «Podemos ser movidos e inducidos por el testimonio de la Iglesia a profesar una alta y reverente estima a las Sagradas Escrituras, y el carácter celestial de su contenido, la eficacia de la doctrina, la majestad del estilo, la cohesión de todas las partes, el fin del todo (que es dar gloria a Dios), la plenitud con que nos descubren la única vía de salud, y otras diversas cosas excelentes, su entera perfección, todo esto son otros tantos argumentos por los cuales se imponen con abundante evidencia como palabra de Dios»<sup>17</sup>. El carácter artificioso de semejante texto revela el embarazo de los teólogos. Necesitan salvar a la vez el testimonio interior y personal del Espíritu Santo, los criterios subjetivos por los cuales se supone que se formula este testimonio, y también el papel de la Iglesia, impuesto por la práctica.

Para los *teólogos protestantes modernos*, como Zahn y Harnack, no hay que buscar una razón teológica del criterio de canonicidad, sino basta sencillamente deducirlo de la práctica. Los únicos libros conservados son, según ellos, aquellos cuya lectura se ha impuesto prácticamente por ser aptos para responder a la necesidad de edificación sentida por los cristianos. De ahí se habría deducido su inspiración.

El reciente renacimiento dogmático del protestantismo ha conducido a nuevas posiciones. Una de las más interesantes es la de O. CULLMANN<sup>18</sup>. Se declara «absolutamente de acuerdo con la teología católica cuando insiste en que la *Iglesia misma* ha hecho el canon». Pero hace un tanto rígida esta posición católica al ver en ella una especie de decreto de la Iglesia, mientras que la teología católica considera que sólo hubo toma de conciencia explícita y definida de la inspiración de los libros. Esta «decisión» de la Iglesia, que comprometía todo su porvenir, tuvo como obje-

17. L. GOURNAZ, citado por S. DE DIÉTRICH, o.c. 27.

18. *La tradition*, París - Neuchâtel 1953, 41-52.

tivo, dice, purificar la tradición apostólica de las tradiciones adventicias; según él, el criterio de la canonicidad es, pues, la apostolicidad. «Entre los numerosos escritos cristianos, los libros que habían de formar el futuro canon *se impusieron a la Iglesia por su autoridad apostólica intrínseca*, como se nos imponen todavía hoy a nosotros mismos, puesto que Cristo Kyrios habla en ellos». «El Antiguo Testamento fue recibido en el canon en cuanto era testimonio de esa parte de la historia de la salud que fue preparatoria para la encarnación. Así fue como Jesús y los apóstoles comprendieron la historia de Israel. Así pues, la Iglesia se ha mantenido fiel a los mismos *apóstoles* haciendo entrar el Antiguo Testamento en la *norma apostólica* que es el canon.» Esta posición es la de numerosos católicos; luego veremos que deja subsistir algunas dificultades.

De hecho, la toma de posición de los primeros reformadores frente a los libros bíblicos no había sido efecto de meras reflexiones teológicas. La reforma es heredera por una parte de la tradición católica, firme y tranquila desde hacía once siglos sobre la cuestión del canon, y por otra parte de las dudas provenientes de la crítica literaria emitidas por los doctos, helenistas y hebraizantes, del renacimiento literario. Como lo habían hecho otros estudiosos de los siglos antiguos, pero en una atmósfera envenenada por la oposición antirromana, se vino a mezclar cuestiones de autenticidad literaria y de canonicidad. Se quiso volver a las fuentes sin poder fácilmente determinarlas. La repudiación del magisterio como norma teológica dificultó una toma de posición doctrinal común. Pero el uso, más fuerte que las teorías, acabó por imponer la aceptación del canon tal como lo transmitía a cada fiel su propia iglesia.

## 2. LOS CRITERIOS EXTERNOS.

En comparación con las confesiones protestantes, la *Iglesia católica* tiene una doctrina bien definida: los fieles reciben de la Iglesia los libros sagrados, la Iglesia los recibe del Espíritu Santo por la vía de la tradición. La inspiración, que es obra del Espíritu Santo, no se puede descubrir sino bajo su guía. Según la promesa hecha por Cristo a su Iglesia para confirmarla en la fe, normalmente hallará en ella el cristiano el testimonio del Espíritu sobre su obra escrita. Sólo quedará por averiguar, mediante una investigación histórica, cómo llegó la Iglesia a explicitar y precisar su fe, la misma fe de los apóstoles, en la inspiración de tal o cual libro con exclusión de tales otros.

La Iglesia católica, vinculando la fe de sus fieles al hecho de la inspiración de determinados libros, no ya solamente al hecho de una inspiración bíblica en general, de la que cada uno podría libremente determinar el objeto preciso, la Iglesia, decimos, entiende ciertamente a englobar esta determinación precisa en el hecho revelado. Plantear la cuestión del criterio de la canonicidad y fundamentalmente de la inspiración, equivale, por consiguiente, a preguntarse cuáles fueron para la Iglesia los signos

infalibles de distinción de los libros sagrados. Estos signos no se pueden deducir *a priori* de la noción de inspiración. Siendo un hecho totalmente interior, no entraña ni exige, de suyo, ninguna marca evidente capaz de revelar su existencia en el escritor o en su libro. Habrá más bien que interrogar a la voz viva de la Iglesia, a su tradición, único argumento que a fin de cuentas invoca el Concilio de Trento antes de pronunciar su definición. Y precisamente en la interpretación del pensamiento de la tradición acerca de la formación del canon bíblico, se enfrentan dos opiniones dignas de consideración. A decir verdad, el conflicto se limita a la formación del canon del Nuevo Testamento, lo cual es para ciertos teólogos de la inspiración una razón para concluir que el debate está mal orientado. No se ve por qué, dicen, dado que la inspiración del Antiguo Testamento y la del Nuevo son de la misma naturaleza, el criterio valedero para el uno ha de considerarse insuficiente para el otro. Sin pretender zanjar el debate, es conveniente presentar los datos del mismo.

#### *Para el Antiguo Testamento.*

Esta colección se formó en el transcurso de largos siglos y *la formación del canon del Antiguo Testamento* es un proceso complejo. No es fácil precisar los criterios que permitieron al judaísmo llegar a una fijación de su lista de libros sagrados. Ya hemos tenido ocasión de hacer alusión a las discusiones de los doctores a fines del siglo I de nuestra era, pero no sabemos nada de los siglos anteriores. Sabemos por la historia que la comunidad judía anterior a Jesucristo se presenta como una comunidad religiosa, la comunidad del pueblo escogido, en la cual actúa la revelación del Espíritu Santo como preparación para el Evangelio. ¿Hubo en esta comunidad hombres, organismos que recibieran una misión y luces particulares para conservar los libros sagrados y distinguirlos de los otros? ¿Competía esta función a los sacerdotes y a los profetas? Ningún escritor judío nos lo ha dicho tan claramente, si bien Flavio Josefo parece atribuir a la falta de sucesión profética el cierre del canon en tiempos de Artajerjes<sup>19</sup>.

De hecho, en este pueblo judío fueron escritos, conservados, traducidos, reunidos los libros que constituyen las tres colecciones: ley, profetas, otros libros o hagiógrafos, de los que los judíos contemporáneos de la era cristiana hacían su canon de Sagradas Escrituras. El origen mosaico, davídico, salomónico, profético de ciertos libros ¿fue la razón de su transmisión y de la consideración de que gozaron? Es muy posible. Pero acerca de muchos libros, tratados, sin embargo, con el mismo respeto, no se reivindicó nunca origen tan ilustre. Así, las Crónicas no se asocian, como los libros de los Reyes, al grupo de los escritos proféticos.

19. Asuero, dice él. Como en Esdras-Nehemías griegos, se trata de Artajerjes.

A la venida del Mesías, sus adeptos regularán su conducta conforme a la suya. Así la Iglesia recibió las escrituras judías tal como ellos las habían aceptado. Mas para ella, sólo Cristo es la norma. Así se comprende que la Iglesia cristiana no se considere en modo alguno como ligada por la actitud del judaísmo postcristiano, aun cuando tal o cual de sus escritores se deje impresionar por lo que cree ser la *veritas hebraica*. Por consiguiente, no buscó criterio por lo que se refiere al Antiguo Testamento. O más bien la fidelidad a la práctica de Cristo y de sus apóstoles, que continuaba la de las comunidades yahvistas, parece haber sido el criterio suficiente y admitido tácitamente, más que formulado explícitamente.

#### *Para el Nuevo Testamento.*

La cuestión no se podía resolver con tanta sencillez respecto a los libros que componen actualmente nuestro *Nuevo Testamento*. Éstos nacen después de la muerte de Jesucristo, cierto número de ellos fueron dirigidos a comunidades restringidas y algunos, como las dos últimas cartas de san Juan, lo fueron con fines muy determinados. ¿Cómo ver en ellos «Escrituras» con el mismo título que los libros del Antiguo Testamento? ¿Cómo distinguirlos de los otros escritos cristianos? ¿Es porque proceden de los apóstoles mismos, opinión que parecen reflejar nuestros más antiguos testimonios? O bien — otra opinión — ¿no se puede hallar otro criterio sino la afirmación de la tradición viva de la Iglesia fundada en ellos?

El padre LAGRANGE<sup>20</sup> estima que el *origen apostólico* fue para los padres el criterio de aceptación de un libro con rango de Escritura inspirada. Los mismos apóstoles, dice, tenían conciencia de poseer, en materia normativa, doctrinal y moral, una autoridad igual a la de los antiguos profetas, y por razón de su unión con Cristo, incluso superior a la de ellos. Los cristianos, por su parte, reconocieron esta autoridad. De ahí se siguió que los escritos de los apóstoles, a los que se reconocía valor religioso normativo, que «contienen la revelación sin error» (p. 11), fueron por el hecho mismo recibidos como palabra de Dios y, consiguientemente, como inspirados y canónicos. Así, para impugnar, contra un Marción por ejemplo, el repudio de ciertos libros del Nuevo Testamento, como también para reivindicar su derecho a servir de norma a la Iglesia, se invocó su origen apostólico. La revelación de la canonicidad de los escritos del Nuevo Testamento formaba parte, dice Lagrange, de la potestad de los apóstoles, investidos por Cristo de la misión de fundar la Iglesia. En esta misión «está incluida directamente la autoridad divina: que ésta suponga la inspiración, es una verdad, revelada quizá distintamente, pero necesariamente contenida en la primera. Quien habla realmente en nombre de Dios, con su autoridad, descubre la autoridad de Dios, confiesa que es su instrumento y obra por inspiración de él».

20. *Histoire du Canon du NT\** 8-14 y 171-175.

¿No se incurrirá aquí en la confusión, señalada ya al comienzo de este estudio, entre «autoridad divina» de un hombre o de un libro, y «origen divino» de un libro escrito bajo la gracia especial de la inspiración? Es cierto que la Iglesia primitiva no reflexionaba sobre la canonicidad partiendo del concepto teológico de inspiración. Mas del texto de los padres no se puede siempre concluir que el origen apostólico de los libros sea su argumento exclusivo. A veces, al lado y hasta independientemente de este origen, reivindican la canonicidad de los libros en nombre de la tradición que arranca de los apóstoles, considerados no tanto como autores de los libros cuanto como el primer eslabón de esta tradición. Así san Ireneo y, más tarde, san CIRILO DE JERUSALÉN, san ATANASIO, ORÍGENES<sup>21</sup>. En la hora actual la crítica, aun conservadora, tiene cierta dificultad para sostener la atribución a un apóstol, de 2 Pe, de la carta a los Hebreos, y se duda también que el Santiago, autor de la carta canónica, fuera un apóstol. No se podría, pues, eludir la objeción de la no apostolicidad de ciertos libros con la misma facilidad con que se hacía respecto a los escritos de san Lucas y de san Marcos. Por lo demás, acerca de éstos la tradición antigua titubeó bastante para decir si habían sido escritos o no bajo el control de algún apóstol. Ahora bien, en esta teoría se requiere el control apostólico para que haya canonicidad. Apelar a su autoridad como condición y signo de inspiración escrituraria parece apenas factible tratándose de cartas de contenido tan limitado como las dos últimas cartas de san Juan o la de Filemón. No sorprenderá, pues, que el padre Benoit — y es la opinión de la mayoría de los teólogos actuales de la inspiración — reconozca que el criterio del origen apostólico, además de «resultar de aplicación difícil tratándose del Antiguo Testamento, no parece tampoco justificado cuando se trata del Nuevo»<sup>22</sup>. En la conducta de los escritores antiguos, Benoit cree ver «la preparación humana y contingente» para la decisión dogmática de la Iglesia sobre el canon, «investigación de orden natural, tan distinto de su declaración de fe como los considerandos y las discusiones de un Concilio respecto a la decisión infalible que de ellos resulta», infalibilidad que, en efecto, dimana únicamente de la acción del Espíritu Santo. Tan cierto es esto, que el descubrimiento por métodos críticos de la no apostolicidad de un escrito, cuya canonicidad se hubiese sostenido en otros tiempos en nombre de su origen apostólico, no mermaría en nada el alcance de la decisión eclesiástica.

Por consiguiente, el único criterio objetivo y adecuado se ha de buscar en la *revelación hecha por el Espíritu Santo a la Iglesia y transmitida por tradición apostólica*. Es evidente que nuestro Señor y los apóstoles desempeñaron un papel de primer orden en la transmisión del canon del Antiguo Testamento, por el uso que de él hicieron. Lo mismo se puede decir de los apóstoles en cuanto a la composición y transmisión de los escritos inspirados del Nuevo Testamento, sin que por ello haya que

21. Textos en SDB\* I, 1037.

22. *La Prophétie*\* 296.

atribuirles todos los libros. Al referirse en lo sucesivo a este papel y a esta práctica apostólica, no se tenía otro objeto que el de ahondar en las fuentes mismas de la revelación. Cuando, en los siglos más recientes, se apelaba a la práctica de la Iglesia, se invocaba el mismo argumento. Por la Iglesia, fundada en los apóstoles, nos surtimos de la misma revelación auténtica. Así pues, aun cuando la investigación parece versar sobre la autenticidad apostólica de un escrito, esta autenticidad no será reivindicada en nombre de una crítica literaria, sino en nombre de la tradición de las iglesias. Resulta, pues, que se vuelve siempre a este argumento, que por lo demás no tiene valor sino en el sentido teológico de la palabra.

Finalmente, en esto no hay gran diferencia entre los fieles protestantes y los católicos. Prácticamente, todos reciben los libros sagrados de su Iglesia, porque creen en la asociación de esta Iglesia con Cristo por el eslabón de los apóstoles.

### Conclusión: Extensión de la canonicidad y de la inspiración.

Dado que el canon había sido fijado definitivamente en la Iglesia a partir del siglo VII y que el criterio de la canonicidad era la inspiración de los libros sagrados revelada a la Iglesia, el Concilio de Trento podía afirmar el carácter sagrado y canónico de los «libros enteros con todas sus partes». De aquí resultan dos verdades importantes que conviene notar como conclusión antes de estudiar la segunda consecuencia de la inspiración, la inerrancia de la Biblia: la inspiración se extiende a toda la Biblia, toda la Biblia es palabra de Dios.

#### 1. LA INSPIRACIÓN SE EXTIENDE A TODA LA BIBLIA.

El Concilio de Trento se opuso a la amputación del canon de las Escrituras reclamada por los protestantes. Una vez más los libros y pasajes «deuterocanónicos» eran reconocidos como inspirados. Sin embargo, surgieron nuevas cuestiones y, aun después de los concilios Tridentino y Vaticano, no han faltado teólogos o doctos católicos que plantearan el problema de la universalidad de la inspiración del texto bíblico, sin querer por ello sustraer nada del canon. ¿No convendrá restringir la inspiración únicamente a los pasajes que tratan de la doctrina o de la moral? ¿No habrá que negar el influjo inspirador a las narraciones puramente históricas (idea de Lenormant que, sin embargo, no niega a los historiadores bíblicos alguna luz excepcional...), o a los pasajes que tratan de explicar fenómenos naturales (Rohling), o a los *obiter dicta*, observaciones de orden ocasional, personal, muy secundarias, tales como 2Tim 4,13 acerca del manto dejado por Pablo en casa de Carpo (que era sin duda la opinión de Newman)?



Estas vacilaciones han podido deberse a diversas causas. O bien se confundía inspiración y revelación por Dios de verdades estrictamente ligadas al orden de la salud. O bien chocaban las presentaciones, bien imperfectas para nuestro gusto, de la historia y de los hechos concernientes a la cosmología o a las ciencias naturales. O bien no se comprendía cómo la mención de detalles insignificantes pudiera justificar una intervención especial de Dios.

Estas vacilaciones no tienen razón de ser desde el momento en que no se asocia ya la intervención reveladora de Dios con la inspiración. Esta última tiende a la consignación en la Iglesia, por autores muy diversos y muy diversamente situados, de *escritos* destinados a fijar la revelación. Fue comunicada por Dios a su pueblo en múltiples circunstancias de su vida nacional, por la palabra de los profetas, de los sacerdotes, de los sabios, en fin, por los escritos: catequesis, salmos, *midrašim*, apocalipsis, cartas... El género literario escogido por el autor podía comportar la inserción de palabras de autores extranjeros al pueblo elegido. El autor de los Proverbios reproduce máximas egipcias; Esdras 5,7 cita documentos persas; san Pablo, Tit 1,12 cita a Epiménides; la carta de san Judas cita el libro de Henoc (v. 14). Los escritores bíblicos reflejaban las ideas corrientes cuando tenían que mencionar algunos fenómenos cósmicos: el origen del arco iris o la formación del universo, Gén 1,9 ó Job 38. Si escribían a corresponsales lejanos, dejaban caer en sus cartas alusiones personales a sus trabajos, a su salud, a sus proyectos y no omitían saludos ni recomendaciones. La inspiración de estos autores no afectaba a este o a otro de estos detalles tomados en sí mismos; caían bajo su influjo como partes integrantes y normales del libro querido por Dios, según su género literario. En estilo escolástico diríamos: «Dios quiere *primario* e *in se* la consignación por escrito de verdades religiosas, pero *secundario* y *propter hoc* quiere los libros inspirados, cada uno según su especie y con todas las características literarias que le corresponden.» De la misma manera se debe enjuiciar la actividad de los glosadores, relectores y eventualmente traductores, que trabajaban con la gracia de la inspiración como ya lo dejamos dicho anteriormente.

Desde luego, aún habría que distinguir entre la actividad literaria de un autor en el sentido estricto de la palabra, la de un compilador, la de un historiógrafo que trabaja con fuentes escritas, citadas a veces literalmente, la de un glosador o de un traductor, la de un secretario que redacta en forma más o menos personal la correspondencia de su jefe. Ninguna de estas actividades es incompatible con la moción inspiradora que, al no operar sin el hombre, se adapta al modo de su actividad personal. Pero todas estas actividades hallan sentido en la constitución de la obra, que es la Biblia; la Iglesia cree en la *inspiración integral de la Escritura*, no en *consideración a la actividad literaria de los escritores, sino en consideración a los libros que son fruto de ella.*

## 2. TODA LA BIBLIA ES PALABRA DE DIOS.

En efecto, la tradición ha visto siempre en los libros sagrados y en cada uno de sus textos la palabra de Dios. Esta expresión equivale a esta otra: Dios es autor de toda la Escritura. Esto no quiere decir que cada palabra del libro sagrado sea una revelación de Dios; cada palabra, objeto del dictado del Espíritu Santo, cada enunciación, una verdad divina: esto sería una exageración de la que no siempre se guardaron los antiguos. De ahí una idolatría de la letra que vino a parar en la cábala o, con más discreción, pero no sin ciertas apariencias de superstición, en un alegorismo literal demasiado propenso a hacer de la Biblia un libro cifrado.

La Biblia ha conservado los vestigios de intervenciones reveladoras de Dios, sea que éstas fueran hechas a un profeta y luego consignadas en un libro, o que fueran comunicadas directamente al escritor sagrado. Las verdades religiosas así entregadas por Dios son en primera línea palabra de Dios. Palabra de Dios es también el juicio afirmativo, la enseñanza proferida por el hagiógrafo con la luz de la inspiración, y esto en sentido estricto, pues no cabe duda que la inspiración va de suyo ordenada a tales afirmaciones, a tal enseñanza.

Mas todo lo que en los libros sagrados constituye el vehículo de esta palabra de Dios en sentido estricto, su condicionamiento, su expresión, su revestimiento, sea que se trate del estilo del escritor mismo o de citas extranjeras de que se sirve para traducir su pensamiento, todo esto es todavía palabra de Dios, que lo quiso como modo de expresión humana de su mensaje; éste, como ya lo hemos dejado dicho, fue escrito bajo la moción inspiradora (pero no reveladora).

La distinción que hacen algunos teólogos entre palabra de Dios *ratione materiae*, lo que hemos llamado palabra de Dios en sentido estricto, y palabra de Dios *ratione consignationis*, no es quizá muy feliz, por lo menos en la expresión. El acompañamiento literario del mensaje divino es palabra de Dios no a título de mera consignación en el libro, sino a título de expresión sensible de este mismo mensaje, de acomodación de este mensaje a las mentalidades muy diversas y muy matizadas de los lectores. La única distinción adecuada es la misma que hacíamos antes al hablar de la universalidad de la inspiración, que se extiende a las verdades queridas por Dios en sí mismas, y a su traducción, querida e inspirada en vista de su comunicación a los hombres.

Será incumbencia del exegeta discernir entre el mensaje y su revestimiento, entre los juicios de Dios, sus enseñanzas y su formulación, entre afirmaciones y opiniones, consejos, alusiones, ilustraciones de una verdad en formas diversas, citas hechas propias o no por el autor, modalidades todas del lenguaje humano, no desdenadas por la expresión humana de la palabra de Dios.

## CAPÍTULO CUARTO

## LA INERRANCIA DE LOS LIBROS INSPIRADOS

## BIBLIOGRAFÍA

- Véase supra, p. 32, A. BEA\*, H. HÖPFL\*...
- G. COURTADE, *Inspiration et Inerrance\**, SDB IV (1949), col. 520-559.
- A. M. DUBARLE, en *Initiation Théologique\** I, 63-71, Paris 1952; versión castellana en *Iniciación teológica\** I, 56-62, Barcelona 1962.
- G. CASTELLINO, *L'inerranza della S. Scrittura\**, Turin-Roma 1949.
- J. SCHILDENBERGER, *Inspiration und Irrtumlosigkeit der Hl. Schrift, Fragen der Theologie heute\**, p. 109-121, Einsiedeln 1957.

## § I. La doctrina.

El magisterio de la Iglesia no ha definido nunca solemnemente el hecho de la inerrancia bíblica. Es una consecuencia hasta tal punto ineluctable de la inspiración, que no se ha sentido la necesidad de definirla. La Iglesia cristiana, siguiendo en esto al judaísmo, ha expresado constantemente su fe en la autoridad divina de las Escrituras; para toda discusión se recurría siempre al argumento de la Escritura. Es el modo de proceder de nuestro Señor, Mt 22,31s; es el de los apóstoles, Act 2,16ss; es el de los primeros cristianos y el de los padres. «Os habéis asomado a las Sagradas Escrituras, que son verdaderas», exclama san CLEMENTE ROMANO (*Cor* 45,2). San JUSTINO no admite ninguna contradicción en la Biblia (*Dial. Tryph.* 65). San HIPÓLITO se expresa todavía con más claridad: «Nosotros aprenderemos que la Escritura no puede engañarnos en ninguna cosa» (*in Daniele* I, 29). Los grandes doctores de los siglos IV y V tienen la misma doctrina, lo mismo san Basilio que san Juan Crisóstomo o san AGUSTÍN: «Que la escritura es verídica, nadie lo duda, a no ser el infiel o el impío», dice este último (*De Genesi ad litt.* VII, 28,42). Las fórmulas de san JERÓNIMO, que estaba bien al corriente de las dificultades del texto, no son menos absolutas: «La Escritura no puede contradecirse» (*Ep.* XLVI, 6). En la edad media, santo TOMÁS DE AQUINO expresa la opinión común cuando escribe: «Pero hay que reconocer que es verdad todo lo que contiene la Sagrada Escritura. Con otras palabras, quien tuviere una opinión contraria, sería hereje» (*Quodlib.* XII, ar. 26, sol. 1)<sup>1</sup>.

1. En sentido contrario se han invocado a veces algunos textos patrísticos. Su verdadero sentido se hallará en G. COURTADE, SDB\* IV, 526-527.

Ahora bien, los descubrimientos modernos han multiplicado las dificultades que encontraban ya los padres a propósito de este dogma, dificultades de orden científico, histórico y moral. Para salir al paso a estas dificultades, ciertos espíritus han tratado a veces de restringir la extensión de la canonicidad o el campo de la inspiración. Otros, como A. LOISY, han renunciado a la inerrancia y, mediante la teoría de la «verdad relativa», se han hecho incluso la ilusión de poder «torpedear el viejo acorazado de la inspiración e inerrancia bíblicas»<sup>2</sup>.

Contra estas explicaciones disolventes y contra las negaciones abiertas del racionalismo y del evolucionismo, los papas han mantenido la doctrina de la inerrancia. En la *Providentissimus*, LEÓN XIII afirmaba: «Quienes piensen que en los lugares auténticos de los libros sagrados puede haber algo de falso, o destruyen el concepto católico de la inspiración divina, o hacen al mismo Dios autor del error»<sup>3</sup>. Pío X condenó los errores modernistas de A. Loisy. BENEDICTO XV trató de esta cuestión en la encíclica *Spiritus Paraclitus*. Finalmente, al principio de la encíclica *Divino afflante Spiritu* 7, Pío XII escribió: «Esta doctrina que con tanta gravedad expuso nuestro predecesor León XIII, también Nos la proponemos con nuestra autoridad y la inculcamos a fin de que todos la retengan religiosamente»<sup>4</sup>.

## § II. ¿Cómo aplicar el principio?

Conviene comenzar por recordar que sólo el texto inspirado goza de la inerrancia. Hay, pues, que verificar de antemano si no incurrió el copista en alguna falta. Si lo que se tiene a la vista es una traducción, hay que cerciorarse de que reproduce bien el original. La traducción latina llamada Vulgata, en uso en nuestros libros litúrgicos de Occidente, goza de un privilegio especial. El concilio de Trento la declaró «auténtica»<sup>5</sup>. Mas Pío XII precisó que esta autenticidad es más jurídica que crítica<sup>6</sup>. Esto significa que está «absolutamente exenta de error en lo que concierne a la fe y a las costumbres», pero tal privilegio no es tan extenso como el de la inerrancia, como vamos a verlo en este párrafo. Añadamos, en fin, que los comentarios de la Biblia que son, a fin de cuentas, traducciones ampliadas, y todas las interpretaciones que de ellos se derivan, pueden todos equivocarse.

Esto sentado, conviene recordar algunas leyes del lenguaje humano que evitan que se atribuya a los autores sagrados, errores que no cometieron.

1.º Toda palabra puede significar diversas cosas, y hay que precisar bien lo que el autor quiere que signifique según el contexto psicológico en que la coloca. Cuando decimos: «se levanta un viento», la expresión no tiene en absoluto el mismo sentido que en esta otra frase: «se levanta

2. Cf. SDB\* IV, 523.

3. EB 126; DBi 121.

4. EB 540; DBi 625.

5. EB 61; Dz 1506, † 785; DBi 52.

6. EB 549; Dz 3825, † 2292; DBi 634.

Napoleón y hace su plan de batalla». Ahora bien, la Biblia está redactada en un lenguaje muy concreto, en que pululan palabras que expresan imágenes, pero que pueden servir para expresar ideas muy diferentes.

2.º La proposición misma cambia de sentido según el contexto en que esté colocada. El ejemplo clásico lo tenemos en el Salmo 53,2. Se halla en la Escritura la afirmación siguiente: «No hay Dios.» Por fortuna, el contexto nos informa de que esta opinión errónea no es del autor, sino de los impíos. Esto es lo que se llama una *cita explícita*: la opinión en ella expresada no debe atribuirse al autor.

Un decreto de la Comisión Bíblica, de 13 de febrero de 1905, admite además que en la Biblia puede haber *citas implícitas*. Nos ocurre, en efecto, que a veces citamos a otros sin creernos en la necesidad de hacer constar que citamos. Pero, naturalmente, hace falta tener razones valaderas para ver en las palabras de un autor una cita implícita y no una afirmación expresa de su parte: normalmente se piensa lo que se escribe. También en este caso el contexto es el que permite zanjar la cuestión. Estos sencillos ejemplos sirven para mostrar que el estudio del contexto es mucho más necesario de lo que con frecuencia se cree. Incluso para una simple demostración nos vemos obligados a emplear varias frases sucesivas que se explican mutuamente. Ahora bien, la Biblia contiene cosas muy distintas de una demostración. No hay, pues, más remedio que recurrir al contexto para darse verdadera cuenta de lo que quiere decir un autor en cada una de sus frases y del alcance que hay que atribuir a sus expresiones.

3.º Todas las frases del libro y todas las expresiones escogidas por el autor dependen efectivamente de su línea general de pensamiento. Para aplicarles el principio de la inerrancia, hay que puntualizar bien en qué género de libro figuran. Una frase sobre Napoleón, como la que acabamos de citar, tiene un alcance muy diferente según se halle en un libro de historia firmado por Thiers o Madelin, o en *Le rouge et le noir* de STENDHAL. El alcance de las frases, su valor de afirmación, depende de eso que se llama el *género literario* del libro.

A la postre, todo depende del juicio emitido por el autor cuando escribe la frase en cuestión. De ahí el proverbio: *La verdad está en el juicio*. No está en la palabra, que es evocadora y nada más. No está en la frase tomada aisladamente, independientemente de la estructura general en que la sitúa el espíritu del autor. Para comprender su alcance exacto, es menester situarse en la perspectiva en que entendía colocarse el autor. Por estar desprovistos del sentido religioso, propio de los autores bíblicos, muchos espíritus, por lo demás penetrantes, han puesto a veces en tela de juicio la verdad de las afirmaciones de aquéllos. En realidad, no alcanzaban el plano en que se mueve el pensamiento.

### § III. Las aplicaciones.

Dios ha dado a los hombres la inteligencia para que hagan uso de ella; no ha pretendido reemplazar este don natural de la razón por el don sobrenatural de una revelación consignada en la Escritura, que los dispense de toda encuesta ulterior. No hay, pues, que buscar en la Biblia verdades *naturales* sobre el hombre, el mundo y Dios mismo: compete a la razón conquistar estas verdades fatigosamente con los métodos propios de la ciencia y de la reflexión filosófica. Los autores sagrados compusieron sus obras en función de verdades *sobrenaturales*, inaccesibles por sí mismas a la razón; por lo demás, sucedió a veces que al obrar así pusieron también de relieve ciertas verdades naturales necesarias en el orden de la salud, por ejemplo, el monoteísmo. Tal distinción, que nos parece elemental, no apareció siempre claramente, sobre todo en circunstancias de las grandes controversias en que los apologistas católicos se enfrentaron a la corriente de pensamiento racionalista en los dos últimos siglos. Entonces se suscitaron dificultades de diversos órdenes — moral, científico, histórico — rebatidas con gran dificultad por una apologética que se había dejado arrastrar al terreno de sus adversarios. Vamos a presentar algunos ejemplos.

#### 1. EN EL ORDEN MORAL.

Principalmente en el siglo XVIII pusieron de relieve los racionalistas (Voltaire) las flaquezas morales consignadas en la Biblia. Se insistía en las «mentiras» de los patriarcas, en las crueldades de la conquista judía, en la actitud equívoca de Judit cerca de Holofernes... En la mayoría de estos casos se puede observar que el autor no aprueba la conducta de los hombres o de las mujeres en los puntos en litigio. No presenta a los patriarcas como santos: son hombres que necesitan la ayuda y el apoyo de la gracia. Las órdenes severas dadas a Josué se explican, sea por la debilidad humana que Dios debe proteger contra las contaminaciones, sea por el género literario. A pesar de la elevación de los principios morales que contiene la Biblia, ésta es algo muy distinto de un código moral: da testimonio de la acción de un Dios condescendiente, que debe acomodar su acción a la debilidad humana (cf. Mt 19,8). Tal es a la postre la explicación de las imperfecciones morales que se hacen notar en los héroes bíblicos. La Biblia refiere una *pedagogía* divina y una *pedagogía progresiva*. Dios tomó a los hombres en un estado intelectual y moral inferior para conducirlos hasta el Evangelio. No les reveló su ideal sino poco a poco y así no tiene nada de extraño que en las primeras etapas de la historia sagrada no manifesten una comprensión de las leyes divinas que se sitúe al nivel del sermón de la montaña<sup>7</sup>.

7. Cf. E. GALBIATI y A. PIAZZA, *Mieux comprendre la Bible*, trad francesa, Paris 1956, 279-302; L. JOHNSTON, O. T., *Morality*<sup>6</sup>, CBQ 19-25.

## 2. EN EL ORDEN CIENTÍFICO.

Los descubrimientos científicos del siglo XIX presentaron una visión del mundo muy distinta de la que habían podido tener los israelitas. Desde los tiempos de Galileo se sabía que la tierra giraba alrededor del sol y no viceversa, la geología revelaba las etapas de la creación en toda su duración, las especies resultaban haber venido sucesivamente a la tierra, y la larga duración de los tiempos prehistóricos no podía compaginarse con el cuadro cronológico del Génesis.

J. Didiot y monseñor d'Hulst habían sugerido una solución del problema que restringía la inerrancia a las cuestiones de fe y de costumbres. El magisterio rechazó esta vía de conciliación. Pero no por ello adoptó el «concordismo» que tendía a identificar los días del Génesis con los períodos geológicos y descubría en 2Pe 3,5 «la teoría moderna que reduce la composición de los cuerpos al hidrógeno». Los concordistas se veían obligados a adaptar sus comentarios a la evolución de las teorías científicas y «Moisés, obstinadamente preocupado de mantenerse al corriente, dócil a los maestros del momento, cambiaba de opinión en dos ediciones de un mismo comentario»<sup>8</sup>.

LEÓN XIII, en su encíclica *Providentissimus*<sup>9</sup>, recordó la doctrina tradicional. «El Espíritu de Dios, que hablaba por los escritores sagrados, no quiso enseñar a los hombres esas cosas que de nada servían para su salvación», había dicho san Agustín, y el cardenal Baronius le había hecho eco: «La Escritura nos enseña cómo se va al cielo y no cómo va el cielo.» Santo Tomás había dado fórmulas aún más netas: «Moisés... habló según las apariencias sensibles» (I, q. 70, art. 1, sol. 3) y a propósito de Job 26,7: «Esto se dice según la estimación del público, como es costumbre en la Escritura.» León XIII hace suya esta doctrina tradicional. Los autores se sirven de las locuciones y de las imágenes de su tiempo sin preocuparse de corregir sus inexactitudes científicas: «Y como en la manera vulgar de expresarnos suele ante todo destacar lo que cae bajo los sentidos, de igual modo el escritor sagrado... "se guía por lo que aparece sensiblemente", que es lo que el mismo Dios, al hablar a los hombres, quiso hacer a la manera humana para ser entendido por ellos.» La Biblia no se ocupa de la ciencia, la ciencia no se ocupa de la teología. No hay conflicto posible si cada una se mantiene en su terreno. Aun en los casos en que se recubren los dos terrenos (por ejemplo, en lo que se refiere a los milagros bíblicos o a la unidad de la especie humana), no hay que temer oposición, con tal que la Biblia sea entendida correctamente según las leyes de su propio lenguaje y que la ciencia no fuerce el sentido de sus observaciones positivas, construyendo sistemas no tanto fundados en los hechos, cuanto impuestos por postulados filosóficos contrarios a la revelación.

De ahí resulta que cuando los escritores bíblicos hablan de la bóveda

del cielo, de las propiedades de la hiel para curar los ojos y del vino para el estómago, de la liebre como rumiante, y de las aguas de manantial como procedentes de un gran abismo inferior, es en ellos una manera de expresarse para hablar de algo muy distinto de la constitución física o geológica del globo. Cuando describen la creación, no tratan de historia natural: dan una definición teológica del hombre en el universo organizado.

## 3. EN EL ORDEN HISTÓRICO.

Después de haber hablado de las cuestiones científicas y de haber dado los principios que acabamos de resumir, añadía León XIII: Estas mismas reflexiones «habrán de aplicarse a las ciencias similares, especialmente a la historia»<sup>10</sup>. De hecho, los estudiosos comenzaban a interrogarse sobre la realidad de ciertos hechos que parecían hasta entonces resultar de la lectura obvia de la Biblia. Estas dificultades no venían ya de un prejuicio antirreligioso contra la Biblia (como en la crítica racionalista de los milagros), sino de una confrontación entre el texto bíblico y la historia del Oriente Próximo, tal como se la podía reconstituir científicamente con la ayuda de los documentos babilónicos, asirios y egipcios, entonces exhumados y descifrables. ¿Por qué el libro de Daniel presenta a Baltasar como hijo de Nabucodonosor, siendo así que parece haber tenido por padre a Nabonid, cuarto sucesor de este rey? ¿Por qué según el libro de Judit es Nabucodonosor rey de Asiria, siendo así que seguramente no puso nunca los pies en Nínive? ¿Por qué el libro de Jonás habla de una conversión de Nínive, totalmente ignorada por los documentos cuneiformes? Más aún, el estudio atento del mismo texto bíblico presentaba afirmaciones difícilmente compatibles entre sí, si nos colocamos en el punto de vista histórico. ¿Hay que representarse la conquista como una serie de campañas de un Israel unificado dirigido por Josué, o como una serie de empresas de tribus separadas, según el cuadro trazado por el primer capítulo del libro de los Jueces? La permanencia de los israelitas en Egipto ¿duró cuatrocientos años, Éx 12,40, o poco más de cuatro generaciones, Gén 15,16?

En un tiempo se creyó hallar la solución admitiendo que el autor bíblico hablaba de la historia «según las apariencias», así como hablaba de la naturaleza «según las apariencias». En este caso, las apariencias eran las tradiciones o documentos que estaban a su disposición. No importaba, pues, que los hechos fueran falsos: el autor hablaba de ellos según las opiniones corrientes a su alrededor. Este sistema, extendido a la Biblia entera como principio de explicación general, fue rechazado por el papa BENEDICTO XV en la encíclica *Spiritus Paraclitus*: «Y no discrepan menos de la doctrina de la Iglesia los que piensan que las partes históricas de la Escritura no se fundan en la verdad absoluta de los hechos, sino en la que llaman relativa o conforme a la opinión vulgar y hasta se atreven a deducirlo de las palabras mismas de León XIII, cuando dijo que se podían aplicar a las dis-

8. F. PRAT, *Bible et histoire*\* 24.  
9. EB 121; Dz 3287s, † 1947; DBi 117. Véase también *Divino afflante Spiritu*; EB 539; DBi 624.

10. EB 123; 3290, † 1949; DBi 119.

ciplinas históricas los principios establecidos a propósito de las cosas naturales. Así defienden que los hagiógrafos, como en las cosas físicas hablaron según lo que aparece, de igual manera, desconociendo la realidad de los sucesos, lo relataron según constaban por la común opinión del vulgo o por los testimonios falsos de otros»<sup>11</sup>.

La reprobación del sistema proviene de que la religión judeocristiana está ligada a la historia. La Escritura es un testimonio de la acción de Dios en la historia: en ella, viene a traer a los hombres la salud y a fundar su reino. Si la Biblia, al trazar la *historia sagrada*, se apoyara en hechos inexistentes, la fe y la esperanza del hombre descansarían en el vacío.

Pero el punto de vista esencialmente *religioso* desde el que la Biblia enfoca los hechos que enseña, indica bien los límites de la condenación del sistema de las «apariencias históricas». Los hechos referidos por los autores sagrados son atestados por ellos como verdaderos en la medida en que los autores quisieron apoyarse en ellos para dar a comprender a los hombres el misterio de la acción divina acá abajo, en la medida en que están muy directamente ligados con la historia de la salud. Ahora bien, ésta no recubre exactamente la historia profana ni la historia política de Israel. Desde luego, si Moisés, David y la cautividad no fueran realidades históricas, los libros sagrados no serían más que imaginación sin consistencia. Pero que los hagiógrafos, para transmitir su mensaje, hubiesen estado obligados a dar todos los pormenores sobre cada hecho, eso es una exigencia que no resulta del objetivo de su trabajo y que, por lo demás, no responde apenas a los datos de la psicología humana. En no pocos casos podían contentarse con aproximaciones en que muchos detalles quedaban en la penumbra. Una aproximación de este género es la que, por razones complejas, hizo que se llamase «hijo de Nabucodonosor» a Baltasar su sucesor (Daniel).

Hay también que guardarse de pretender reducir la Biblia a una simple historia: la Biblia consigna una revelación y es, por tanto, no menos que una historia, un libro religioso y teológico, y era justo que Dios inspirase otros libros que los puramente históricos. Así Job ha aparecido cada vez más como un libro de Sabiduría, consagrado al problema del mal y del sufrimiento de los inocentes, y no un diálogo realizado históricamente entre Job y sus amigos. La riqueza del pensamiento divino se explicita así en gran variedad de escritos y cada uno de ellos se debe interpretar según las leyes de su género literario.

#### § IV. Los géneros literarios y la expresión del pensamiento divino.

El papa Pío XII, en la encíclica *Divino afflante Spiritu*, completó la obra de sus predecesores inculcando que «los antiguos orientales, para ex-

11. EB 456; Dz 3653, † 2187; DBi 505. Cf. *Divino afflante Spiritu*, EB 558; Dz 3830, † 2294; DBi 643.

presar lo que tenían en el espíritu, no empleaban siempre las mismas formas y las mismas maneras de decir que nosotros hoy, sino más bien aquellas que estaban recibidas en el uso corriente de los hombres de sus tiempos y países» (EB 558; DBi 643). Nosotros, cuando pronunciamos la palabra historia, pensamos en nuestros libros modernos, que se esfuerzan por reconstruir el pasado con toda la exactitud que se puede desear. Ahora bien, ésta no era la preocupación de los antiguos: entre los asirios y los egipcios no hallaremos nada que responda a esta preocupación, pese a toda su cultura. En estas civilizaciones antiguas, las leyes son, más que un imperativo del legislador, la solución de dificultades concretas que resultan de la oposición de intereses; la moral es, más que la expresión de un absoluto, la observación de una experiencia. En cuanto a las formas literarias, como lo recordaba la respuesta del secretario de la Pontificia Comisión Bíblica al cardenal Suhard a propósito de los once primeros capítulos del Génesis, «no responden a ninguna de nuestras categorías clásicas y no se pueden juzgar a la luz de los géneros literarios grecolatinos o modernos. No se puede pues, negar, ni afirmar en bloque la historicidad de todos aquellos capítulos, aplicándoles irrazonablemente las normas de un género literario en el cual no pueden ser clasificados»<sup>12</sup>.

En nuestros días dividimos los géneros literarios en historia, novelas, leyendas, poemas... Estas clasificaciones responden a nuestra mentalidad, pero los autores bíblicos llevaban en la cabeza otras categorías. En realidad, sus preocupaciones eran muy distintas. Tenían que hacer comprender la acción y el ser invisible de Dios a contemporáneos muy materialistas. En su tiempo había analistas para narrar las campañas del rey y cosas similares. Ellos, por el contrario, debían partir de los hechos observados, nacionales o individuales, para inducir a sus lectores a discernir la acción divina gracias a imágenes adecuadas. Por consiguiente, necesariamente hallaremos en ellos una mezcla de hechos reales y de imágenes destinadas a dar las dimensiones religiosas de estos hechos. La dosis de lo uno y de lo otro variará según la finalidad perseguida; a cada tipo de enseñanza corresponderá el género literario adoptado. En el autor sagrado, el juicio teórico (verdad que se ha de dar a comprender) y el práctico (género literario adoptado) no podía fallar a causa de la gracia de inspiración. Pero tenemos necesidad de identificar su género antes de captar la verdad que quiere traducir. En el caso de la sucesión de David, el género literario adoptado se aproxima mucho a lo que nosotros llamamos historia: dramas de corte y guerras civiles con encadenamiento psicológico de los hechos. En el caso de Job, por el contrario, el dato real es la existencia de un justo antiguo, conocida por una tradición popular y, conjuntamente, la experiencia concreta del sufrimiento del inocente; mas los detalles del diálogo e incluso del prólogo son cosa del escritor que quiere hacer sensible a la imaginación el problema religioso que agita.

12. Véase p. 323s.; EB 581, Dz 3864, † 2302; DBi 667.

La cuestión de los géneros literarios rebasa con mucho la de la historicidad o no historicidad de los libros sagrados<sup>13</sup>. Es posible que dificultades suscitadas por el estudio de los textos hayan obligado a plantearse la cuestión. Pero la determinación de los géneros literarios aparece en nuestros días como una necesidad primera no de la apologética, sino de la comprensión de la palabra de Dios. Si se quiere captar los juicios del autor y comprender su pensamiento (pensamiento divino, para los creyentes), hay que hacer este análisis de manera muy objetiva. «El exegeta católico, a fin de satisfacer las necesidades actuales de la ciencia bíblica — dice todavía la encíclica *Divino afflante* —, al exponer la Sagrada Escritura, y mostrarla, y probarla inmune de todo error, válgase también prudentemente de este medio, indagando qué es lo que la forma de decir o el género literario empleado por el hagiógrafo contribuye a la verdadera y genuina interpretación, y se persuada que esta parte de su oficio no puede descuidarse sin gran detrimento de la exégesis católica»<sup>14</sup>. Todos los géneros literarios de la antigüedad oriental pudieron ser utilizados en la Biblia «con esta condición: que el género de decir empleado en ninguna manera repugne a la santidad y verdad de Dios»<sup>15</sup>. De hecho, se tratará no tanto del género mismo cuanto del modo como fue utilizado. En nuestros días se podría muy bien concebir que Dios hubiese inspirado una novela cargada de verdad humana y religiosa, tal como las escribía Dostoyevski, pero no se concebiría que hubiese inspirado una novela pornográfica.

### Conclusión.

De estas consideraciones resulta que el libro sagrado, inspirado por Dios, nos comunica la verdad divina, pero que esta verdad no se descubrirá sino entrando de lleno en los juicios del escritor sagrado, que fue el instrumento inteligente del libro, cuyo autor principal es Dios. Como este libro se dirige a hombres y a la manera de los hombres, no se puede comprender sino utilizando todos los recursos de la inteligencia humana. Así pues, incluso la teología de la inspiración y de la inerrancia exige ahora que estudiemos los métodos que se utilizan para la interpretación de los textos antiguos, a saber, los de la crítica, textual, literaria e histórica. Pero, como se trata de un texto que la Iglesia considera como inspirado y del que ella tiene la custodia, habrá que ver también qué reglas nos da la misma Iglesia para usar correctamente estos métodos y alcanzar el verdadero sentido de la Biblia<sup>16</sup>.

### SECCIÓN SEGUNDA

## LAS REGLAS DE CRÍTICA RACIONAL

por H. Cazelles y P. Grelot

13. F. GALBIATI y A. PIAZZA, *Mieux comprendre la Bible*\* 32-39.

14. EB 560; Dz 3830, † 2294; DBi 645.

15. EB 559; Dz 3832, † 2294; DBi 644.

16. Acerca de aspectos diversos de esta cuestión se puede también consultar J. P. WEISENGOFF, *Inerrancy in the Old Testament in religious Matters*\*, CBQ 9-18, y las *Tables*\* del DTC 5, 1956, 1104-1105, Paris 1956.

## PRELIMINARES

¿Qué es, pues, un libro? Reflexionemos sobre esta aparente futilidad. Un libro es un discurso que se redacta, se lee, se copia. El texto del libro se *escribe* (antiguamente se grababa a veces, hoy se imprime en letras de molde); pero, en realidad, no se *lee* si no se *comprende*<sup>1</sup>. Se presenta como un conjunto de signos de escritura, pero es ante todo un pensamiento y los signos no sirven sino para comunicar este pensamiento.

Eso es la Biblia. No basta que nuestros ojos discernan los signos que la componen; es necesario que rebasando esta lectura material percibamos lo que los autores bíblicos tenían en la mente cuando consignaban por escrito su obra o cuando retocaban, refundían o completaban la de sus predecesores. Ahora bien, el lector puede a menudo atribuirles ideas que no les pasaron por las mentes y proyectar sus propias opiniones en los textos. Tal peligro no es imaginario: existe incluso cuando tenemos ante los ojos un texto contemporáneo, escrito para nosotros, en el ambiente en que vivimos, en función de nuestras necesidades inmediatas. ¡Qué de errores son posibles en la lectura de un simple cartel! Ahora bien, comprender la Biblia es una tarea infinitamente más delicada. El inventario mismo de las dificultades que hay que superar nos indicará el método que hemos de seguir en su estudio racional.

1. Volvamos al ejemplo del cartel. El cartel está ahí, ante mis ojos; su texto se me impone aunque yo no lo quiera. No se puede decir lo mismo de un texto bíblico. Desde luego, hoy día la Biblia está difundida por el mundo entero en millones de ejemplares, pero la mayoría de estos textos impresos no son sino traducciones. Ese texto no es el texto bíblico. Más bien lo sería el texto de las biblias impresas en hebreo y en griego, que está infinitamente menos divulgado. Un estudio racional exige ante todo el recurso a este original.

2. Pero ¿se trata realmente del original? Yo puedo hablar de original cuando recibo una carta. El cartel que leo en la calle no es ya el texto mismo escrito por el autor: se han podido deslizar erratas de imprenta.

1. San JUAN CRISÓSTOMO: «El objeto de nuestros esfuerzos es haceros comprender bien el sentido y la fuerza del texto sagrado», Homilía *In genesis* VIII.

El conocimiento del texto auténtico es todavía mucho más delicado cuando hace ya mucho tiempo que no vive el autor, cuando se han perdido los ejemplares escritos de su puño y letra, y él no está ya presente para corregir las faltas que contienen las copias. Ahora bien, como todos los otros textos de la antigüedad, la Biblia no se conoce ya actualmente sino por copias de copias. «Nunca alcanzamos un original de la antigüedad griega o latina», escribe Dain<sup>2</sup>. Por una casualidad excepcional se encontraron en 1952 dos cartas manuscritas del jefe de la segunda insurrección judía contra los romanos en 135<sup>3</sup>, pero no se trata de un texto bíblico. Las Biblias impresas, desde la de Gutenberg (1452-1455), no son sino copias de manuscritos. Así pues, la primera tarea del escritorista consiste en remontar más allá de los textos impresos hasta los manuscritos más antiguos y mejores, con el fin de acercarse al texto original.

3. Aquí surge una nueva dificultad, pues de un manuscrito a otro se acusan variantes. Las más de las veces sólo se trata de faltas materiales de copistas distraídos o negligentes o, por el contrario, demasiado diligentes. Pero a veces son tales las variantes, que se puede deducir la existencia de dos ediciones del mismo texto. Estos son los problemas de que se ocupa la *crítica textual*, cuya importancia se puede apreciar pensando en que a partir de los manuscritos se propone establecer el texto, o los textos queridos por los autores.

4. Este establecimiento del texto requiere ya que se recurra a la competencia de los paleógrafos: hay que tener presente lo que era la escritura en la época en que vivía el autor y en las edades subsiguientes, durante las cuales fue copiada su obra. Pero esto no es todo. Una vez ejecutado este trabajo de archivero, el escritorista debe convertirse en filólogo, pues tiene necesidad de *estudiar la lengua* en que escribía el autor. Existen tres lenguas bíblicas: el hebreo, el arameo y el griego. Se trata de tres lenguas muertas, pues ni el hebreo moderno hablado en Israel, ni el griego contemporáneo coinciden en todo con el hebreo o el griego bíblicos. La sintaxis y la morfología han evolucionado mucho, más aún el vocabulario. Es preciso, pues, establecer las leyes del lenguaje escrito de entonces, sin olvidar que este lenguaje escrito dependía del lenguaje hablado y las lenguas antiguas han variado con los siglos y los ambientes.

5. El lenguaje mismo está enraizado en el contexto vivo de una psicología. Un texto, como un discurso, expresa una idea o por lo menos un estado de ánimo; en él, las palabras están dispuestas en función de una inteligencia, de una voluntad, de una sensibilidad. Así pues, el análisis filológico desemboca necesariamente en lo que se llama la *crítica literaria*. Ésta es delicada, pero inevitable. Obedece a dos series de leyes. Hay leyes generales de la psicología humana. Un hombre que habla y que escribe liga sus frases en función de un pensamiento determinado. Cuando hay tropiezos o incongruencias en el pensamiento, hay que suponer que se

trata de dos textos que no fueron redactados en la misma coyuntura y con el mismo objeto. No tenemos derecho a atribuir a un autor incoherencias absurdas. Pero hay también leyes especiales de la composición que dependen del ambiente y de los hábitos de pensar. Un autor, para darse a entender, debe agrupar sus frases y sus exposiciones según ciertos esquemas impuestos por los problemas y los hábitos sociales del momento en que escribe. Estos esquemas que, por lo demás, son maleables y variados, en los que se debe modelar el pensamiento para que pueda ser comprendido, son los llamados géneros literarios. La crítica literaria tiene, pues, un objetivo doble: determinar las *unidades literarias* y precisar sus *géneros literarios*.

6. Semejante tarea pone al escritorista en presencia de un autor y de su ambiente. Pero esto no es todavía sino una primera aproximación para situar el texto en la historia. En efecto, si todo el texto no es necesariamente histórico por su género literario, pertenece por lo menos a un momento de la historia. No puede ser comprendido bien si no se reviven en espíritu, con el autor y todo su ambiente, las circunstancias en que fue escrito. La *crítica histórica* es, pues, indispensable para el estudio de un texto, aun cuando éste comunique verdades eternas: no se descubre su valor de eternidad sino a través del instante presente en que fue pensado y escrito. Esto nos obliga, pues, a estudiar las estructuras sociales de la época; aquí todavía hay leyes generales de la sociología, pero hay también un cúmulo de circunstancias particulares y contingentes. Un buen conocimiento de las sociedades orientales, con sus agitaciones y sus aspiraciones, es absolutamente indispensable al escritorista para comprender las obras literarias nacidas en tal marco. Siguiendo todavía más adelante, tratará también de determinar el autor del texto, si ya no por su nombre (a menudo difícil de descubrir), por lo menos por su psicología, sus reacciones, sus designios. A veces podrá incluso precisar la fecha de composición del texto.

7. Pero el trabajo no termina aquí. Si la crítica quiere estudiar una obra en todas sus dimensiones, deberá situarla en la historia cultural de la humanidad entera. Un texto, cualquiera que sea, hereda del pasado y prepara el porvenir. Es testigo de una etapa en el desarrollo de la humanidad; pone en evidencia un acontecimiento, quizá de orden puramente psicológico, a través del cual se puede discernir la vida profunda del género humano. En este sentido el texto, aun siendo antiguo, conserva un valor permanente; para nosotros no es una cosa muerta y nada más. Sabemos muy bien hasta qué punto nuestro presente depende del pasado y cómo por eso mismo este pasado condiciona en cierto grado el porvenir. Un texto humano de cualquier siglo que sea no adquiere, por tanto, todo su valor sino cuando revela en toda objetividad una ley, una orientación o una posibilidad de la vida humana. Tal es la perspectiva en que hay que situar finalmente la crítica bíblica.

2. A. DAIN, *Les manuscrits* 90.

3. J. T. MILIK, *Une lettre de Siméon bar Kokheba\**, RB 1953, 276-294; cf. 264.



## CAPÍTULO PRIMERO

## EL TEXTO DE LA BIBLIA

## A. LOS MANUSCRITOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

## § I. Formación de la colección.

## BIBLIOGRAFÍA

- J. FÉVRIER, *Histoire de l'Écriture*, Paris 21959.  
 G. R. DRIVER, *Semitic Writing*, Londres 1944.  
 D. DIRINGER, *Le Iscrizioni antichi-ebraiche palestinesi*, Florencia 1934.  
 S. MOSCATI, *L'epigrafia ebraica antica*, Roma 1951.  
 M. COHEN, *La grande invention de l'Écriture*, Paris 1958.

Para quienquiera que trate de estudiar un texto, su primera tarea ha de ser la de reunir los testigos de este texto; luego tiene que clasificarlos. El trabajo es más difícil en el caso de la Biblia que en el de los textos profanos de la antigüedad grecolatina, pues poseemos manuscritos mucho más numerosos, y más antiguos, que de los historiadores de la antigüedad, los trágicos e incluso Homero. En cambio, en comparación con las literaturas egipcia y asirobabilónica, la situación es muy diferente: los textos israelitas son a la vez menos numerosos y más recientes. Hallándose la Biblia en el punto de tangencia de estos dos mundos, es útil situar su composición y su transmisión en su historia cultural, destacando principalmente la manera como se desarrolló allí el arte de escribir.

La escritura aparece en el Oriente Próximo con gran anticipación respecto a los otros núcleos de civilización. Mientras la escritura china sólo está documentada, a lo que parece, desde fines del segundo milenio, si bien su origen es seguramente más antiguo<sup>1</sup>, Egipto y Sumer tienen una escritura constituida ya 3000 años a.C.; la Creta minoica, por lo menos a fines del tercer milenio. Pero, por más que actualmente estén descifradas (Sumer y Egipto<sup>2</sup>), estas primeras escrituras aparecen todavía pesadas y difíciles de manejar; comprenden numerosos signos, signos palabras, en su origen ideogramas, luego de valor silábico, generalmente polivalentes: por esta razón se ven reservadas a una casta de escribas profesionales.

El progreso decisivo viene de los semitas del oeste que, en la encrucijada de tres grandes culturas, inventan el alfabeto a mediados del segundo milenio. Los primeros vestigios que de ello poseemos son las inscripciones en piedra grabadas en caracteres arcaicos, que se suponen alfabéticos, por trabajadores de lengua semítica empleados en las minas egipcias del Sinaí. La fecha de estas inscripciones protosinaíticas parece poderse situar entre 1850 y 1500<sup>3</sup>. En pleno siglo XIV, los reyes de las ciudades cananeas recurren todavía al silabario cuneiforme en su correspondencia con el faraón, su soberano feudal (tabletas de El-Amarna). Pero esto es debido a tradiciones diplomáticas persistentes, puesto que es casi cierto que a partir del siglo XV se utilizaba ya en la costa fenicia un alfabeto derivado del precedente y del que provienen todas nuestras escrituras occidentales e hindúes; la escritura griega parece haberse independizado de ella hacia el siglo IX.

De una treintena de signos consonánticos que permiten notar todos los sonidos en que se podían descomponer las sílabas, el sistema fenicio conservó 22; estaba ya propagado en el sur de Canaán en el siglo XI (flechas de El-Hadr, cerca de Belén). Paralelamente a él, otra escritura derivada de los signos protosinaíticos, pero más rica en signos que el alfabeto fenicio, era propagada hacia la misma época en la Arabia del sur por los traficantes del desierto. Finalmente, en Ugarit, los escribas locales acostumbrados a escribir en tabletas de arcilla, adaptaban a este material el principio del alfabeto, a imitación del sistema fenicio (siglos XV-IV); una tableta encontrada allí anota ya las letras en el orden en que las conocemos ahora, aun cuando contiene también signos suplementarios<sup>4</sup>.

La casi totalidad de los textos escritos en Canaán antes de la monarquía israelita estaba redactada en materiales deleznable; así se comprende que haya desaparecido. Por lo demás, muchos de ellos se transmitían todavía sólo oralmente: así los poemas guerreros de la conquista, de los que la Biblia ha conservado algunos vestigios<sup>5</sup>. Sin embargo, las tabletas de Ras Samra (Ugarit) y algunas inscripciones fenicias (como la de Ahiram) nos dan una idea de la ortografía de los textos en esta lejana época, de la disposición material de algunos de ellos (como las listas: cf. Jue 8,14), e incluso del tenor de algunas obras destinadas a ser grabadas. Albright, Cross y Freedman han hecho un gran esfuerzo para hallar así la forma primitiva de los textos bíblicos más antiguos<sup>6</sup>. Tal es el marco cultural en que se sitúa la actividad de Moisés y la vida religiosa de Israel en tiempo de los jueces; pero, por falta de documentos, no se puede precisar más.

Del período monárquico (siglos X-VI) no poseemos todavía ningún

3. G. R. DRIVER, *Semitic Writing* 96; pero los mismos caracteres están atestados también en Judea (Lakis) y en Galilea (Hasor) en el siglo XIII.

4. La reproducción de los principales documentos de la antigüedad oriental que pueden ilustrar la Biblia, se hallará en colecciones como: C. F. JEAN, *Le milieu biblique\** III, Paris 1936; G. CONTENUAU, *Manuel d'archéologie orientale*, 4 vols., Paris 1927-1947; H. GRESSMANN, AOAT, vol. II; J. B. PRITCHARD, ANEP.

5. Cf. infra, p. 330.

6. *Early Hebrew Orthography*, American Oriental Society, New-Haven 1952.

1. J. FÉVRIER, *Histoire de l'écriture*, Paris 1948, 60.  
 2. Véase lámina VIII.

original de la Biblia, pero sí algunos escritos (más bien epígrafes) israelitas<sup>7</sup>. Tales son el calendario agrícola hallado en una tableta en Gézer (siglo x); las etiquetas o cédulas de Samaría (fines del siglo ix o principios del viii); la inscripción grabada por los perforadores del túnel acueducto de Siloé (fines del siglo viii) y el manuscrito *palimpsesto*<sup>8</sup> de la misma época hallado en Murabba'at en Judea; finalmente, las cartas escritas en tiestos o pedazos de vasija rota (*óstraka*) por funcionarios judíos en la circunstancia de la toma de Lakís por Nabucodonosor (principios del siglo vi). Hay que añadir la inscripción moabita del rey Mesá, que refiere las luchas contra Israel (siglo ix), y la carta en papiro enviada al faraón por un príncipe de la costa de Palestina en el momento de la amenaza babilónica a fines del siglo vii (papiro de Saqqarah). Así tenemos una idea de la forma en que estaban redactados los escritos de los profetas en los siglos viii y vii.

El papiro de Saqqarah no está escrito en la antigua escritura fenicia<sup>9</sup>. La escritura aramea que de ésta se deriva, tiende a suplantarla en la costa, más abierta a los influjos internacionales. Judíos y egipcios la llamarán escritura de Assur, pues les viene de Mesopotamia; efectivamente, se la halla ya documentada en Assur incluso a mediados del siglo vii, en un gran *óstrakon* redactado en arameo. Esta misma escritura reaparece en los numerosos documentos arameos (papiros y *óstraka*) dejados por la colonia judía de Elefantina (fines del siglo vi - fines del siglo v)<sup>10</sup>. Se puede, pues, presumir razonablemente que sirvió después de la cautividad para redactar buen número de libros compuestos en esa época, así como para retranscribir las obras más antiguas; sin embargo, no poseemos ningún ejemplar bíblico. La antigua escritura fenicia no desapareció, sin embargo, de la noche a la mañana. Incluso quedó fijada en una nueva forma entre los samaritanos, separados de los judíos a partir del siglo iv; pero sólo poseemos testimonios tardíos del alfabeto samaritano.

## § II. Alrededor de la era cristiana.

Hacia el siglo ii se produjo una nueva transformación. La escritura aramea utilizada por los judíos se convierte en lo que se ha llamado el hebreo cuadrado — efectivamente, muy cuadrado si se considera la escritura grabada en piedra (así el nombre de Tobías que figura en su castillo de Araç-el-Emir, en Transjordania) o si nos atenemos al hebreo impreso de nuestras biblias; mucho menos cuadrado si se examinan los manuscritos descubiertos a partir de 1947 cerca del mar Muerto (Qumrán),

7. SDB\* iv, 409ss; T. C. VRIEZEN y S. H. HOSPERS, *Palestine Inscriptions*, Leiden 1951.

8. *Palimpsesto*: manuscrito del que se ha tratado de borrar el texto para escribir otro en su lugar.

9. Véase lámina v.

10. La inmensa mayoría de estos documentos está reunida en A. COWLEY, *Aramaic Papyri of the Fifth century*, BC, Oxford 1923; E. G. KRAELING, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri*, New-Haven 1953; G. R. DRIVER, *Aramaic Documents*, Oxford 1957.

el más antiguo de los cuales parece datar del siglo iii<sup>11</sup>, o algunos fragmentos antiguos, como el papiro Nash (decálogo).

A pesar de las grandes discusiones a que, al principio, dieron lugar los textos de Qumrán, parece actualmente establecido que los manuscritos allí encontrados se sitúan en los alrededores de la era cristiana. Las excavaciones han exhumado la sala donde eran copiados, las grandes mesas de piedra de los escribas y hasta sus tinteros, uno de bronce y otro de barro cocido.

En ellos el texto bíblico está escrito en bandas de pieles cosidas juntas, donde el texto está dispuesto en columnas. Las del rollo A de Isaías (1QIs<sup>a</sup>)<sup>12</sup> tienen una anchura de 12 a 16 cm, y cada una de ellas cuenta treinta líneas. Las letras están como suspendidas de una línea fina trazada en la piel. Hay tachaduras, correcciones y adiciones encima de la línea, debidas a veces a un segundo escriba: vestigios muy netos de una labor «crítica»; algunas letras defectuosas están incluso marcadas con signos especiales. Para indicar algunos sonidos vocálicos se intercalan en el texto consonántico las letras *y*, *w*, *h*, que representan generalmente *i*, *u* u *o*, *a*; estas pseudoconsonantes se llaman *matres lectionis*, «madres de la lectura», que tratan de facilitar; este sistema, inventado, a lo que parece, por los arameos, es utilizado ampliamente. Se da el caso de que las letras estén ligadas entre sí, pero no en el mismo grado que en la escritura de los nabateos (árabes contemporáneos, cuyas inscripciones están redactadas en arameo). Algunos rollos de Qumrán, que contienen sobre todo textos del Pentateuco, están todavía en antigua escritura fenicia, la misma que figura en las monedas de los reyes judíos del siglo i a. de J.C. (asmoneos); el mismo alfabeto se emplea más frecuentemente para transcribir el nombre divino (El o Yahveh) en ciertos rollos en hebreo cuadrado. Además de estos textos bíblicos, las cuevas de Qumrán han revelado escritos propios de la secta, y hasta un modelo de alfabeto en el que se ensayaba un aprendiz de escriba.

En Qumrán se han encontrado casi todos los libros bíblicos, pero con frecuencia en un estado muy fragmentario<sup>13</sup>. Entonces no era la Biblia, como lo es ahora, un libro; era una serie de rollos, cuya última columna quedaba colocada al exterior cuando se replegaba el volumen (cf. Lc 4, 20); por eso, las primeras columnas son las que por lo regular están mejor conservadas. Estos rollos, provistos de un lienzo de protección, fueron depositados en jarras cilíndricas que podían contener más de diez de ellos. En su tiempo no estaba quizá tan determinada como en lo sucesivo la distinción entre los textos bíblicos y los otros: al final del siglo i de nuestra era será cuando los rabinos zanjen definitivamente la cuestión del canon

11. J. T. MILIK, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda\**, Paris 1957, 91-93 y fotografías; SHEHAN, *The Period of the Biblical Texts from Qumran\**, CBQ 1957, 435-440.

12. Véase fig. 1.

13. Mientras se lleva a cabo la publicación completa de los textos, se hallará un balance provisional en la RB\* 1956, 49-67; J. T. MILIK, o.c. 21ss; † A. G. LAMADRID, *Los descubrimientos de Qumrán*, Madrid 1956, 84-92.

de las Escrituras. Sin embargo, desde el siglo II estaban ya los libros repartidos en las tres grandes categorías tradicionales (prólogo del Eclesiástico, 8-10): ley, profetas (anteriores y posteriores<sup>14</sup>), escritos (llamados hagiógrafos), cf. Lc 24,44. Podemos, pues, utilizar esta clasificación para inventariar rápidamente los descubrimientos de manuscritos bíblicos hechos en Qumrán.

Entre ellos están representados todos los libros de la ley (*torah*). El Génesis: más de 8 manuscritos, dos de ellos en escritura antigua, todos muy fragmentarios, así como comentarios y una paráfrasis aramea (a veces aproximada al texto). Éxodo: por lo menos 9 manuscritos, dos de ellos en escritura antigua (uno contiene el texto en recensión «samaritana»). Levítico: por lo menos 9 manuscritos, varios de ellos en escritura antigua. Números: por lo menos 8 manuscritos. Deuteronomio: por lo menos 16 manuscritos, dos de ellos en escritura antigua.

Los manuscritos de los «profetas anteriores» son también fragmentarios, pero un poco menos numerosos: 2 de Josué, 3 de los Jueces, 4 de Samuel, 3 de los Reyes. En cambio, de los «profetas posteriores» tenemos un libro de Isaias casi completo, otros dos manuscritos harto importantes y 11 fragmentarios, como también comentarios. Se han identificado por lo menos 5 manuscritos de Jeremías, 3 de Ezequiel, 4 de los profetas menores.

Como era de prever, los libros de la tercera categoría no están tan bien representados, si se exceptúan los Salmos. En cuanto a éstos, aparte algunas copias de salmos aislados o escogidos, se han reconocido más de 10 manuscritos, con algunas variaciones en el orden de agrupamiento. Además hay por lo menos un ejemplar de los Proverbios, 3 de Job (uno de ellos en escritura antigua), 2 del Cantar de los cantares, 2 de Rut, 3 de las Lamentaciones, 2 del Eclesiastés (*qôhelet*), 1 de Esdras-Nehemías, 1 de las Crónicas. En cuanto a Daniel, hay 5 manuscritos en piel y uno en papiro, pero ciertos indicios han inducido a sospechar que el libro no estaba todavía clasificado entre las «Escrituras»<sup>15</sup>. Hasta aquí apenas si falta más que el libro de Ester. En cambio, hay fragmentos hebraicos del Eclesiástico, fragmentos hebraicos y arameos de Tobías: estos dos libros no se conservarán en las colecciones bíblicas del judaísmo posterior y durante largo tiempo no se conocieron sino en su traducción griega.

Estos manuscritos son en su conjunto muy fragmentarios para que sólo por medio de ellos podamos formarnos una idea del texto íntegro de los libros. Sin embargo, son suficientemente numerosos para que se pueda apreciar el trabajo de copia y de transmisión del texto que, en la misma época, se opera en los otros ambientes doctos del judaísmo (sobre todo las escuelas de escribas sometidas al influjo fariseo) y que se continuará durante los siglos siguientes hasta que quede fijado *ne varietur* el texto bíblico en la tradición manuscrita. En efecto, cuando la guerra judía del 70,

que consuma la ruina de Jerusalén, Qumrán es devastada y abandonada; luego, al primer desastre se añade el segundo del 130, después de la insurrección infructuosa de Bar Kosiba (o Kokeba). El judaísmo, pese a las difíciles condiciones de vida que entonces se le crean, se organiza no obstante, especialmente en Galilea (cerca de Tiberíades) y en Mesopotamia: en estos dos lugares va a fijarse el texto sagrado.

### § III. Desde la ruina del templo hasta los masoretas.

#### BIBLIOGRAFÍA

- S. A. BIRNBAUM, *The Hebrew Scripts*, 4 fasc., Londres.  
 B. J. ROBERTS, *The Old Testament Text and Versions*, Cardiff 1951.  
 E. WÜRTHWEIN, *Der Text des alten Testaments*, Stuttgart 1952.  
 P. KÄHLE, *The Cairo Genizah*, Londres 1941.  
 F. KENYON, *Our Bible and the Ancient Manuscripts*, reimpresa en Londres (41948).  
 C. VAN PUYVELDE, *Manuscrits hébreux\**, SDB v, col. 793-819.

Después de la ruina del templo y del fin del sacerdocio, la Biblia es la única autoridad que les queda a los judíos. Así los doctores de la ley (Hilel, Ismael, Eliezer, Aquiba) se preocuparon de fijar para su interpretación reglas cada vez más precisas (las *middôt*), mientras que, por otra parte, un trabajo de compulsación de las tradiciones da como resultado por una parte la Misná y la Tosefta, y por otra parte los primeros escritos edificantes, los llamados *midrásim* (testigos indirectos del texto bíblico). Pero para garantizar la unidad de fe en la nación dispersada, era necesario poder referirse a un texto único. Fue, pues, preciso hacer desaparecer las divergencias entre los manuscritos, diferencias todavía sensibles en los textos de Qumrán. Tenemos escasos informes sobre el modo como se llevó a cabo este trabajo. Una tradición del Talmud atribuye el texto actual a la colación de tres manuscritos hallados en el templo, habiéndose retenido la lectura de la mayoría. Pero es probable que se atendiese más a la autoridad de tal o cual maestro que al número de los manuscritos. El trabajo se hizo progresivamente y, en su conjunto, se puede suponer que se hizo bien, aun cuando en algunos puntos de detalle pueda estar sujeto a críticas.

Si bien todos estos siglos están jalonados por algunos epígrafes en hebreo, los documentos bíblicos son raros. Del siglo II existen fragmentos del Pentateuco y extractos en filacterias (extractos de la Biblia que se llevaban en la frente y en los puños), en particular el pasaje litúrgico llamado *š'ma'* (Escucha, Israel... Dt 6,4-9). Fragmentos litúrgicos que contienen textos bíblicos se han encontrado en Dura-Europos, junto al Eufrates; datan sin duda del siglo III. Entre los papiros de Oxirincos, en Egipto (siglos IV-V), algunos contienen textos en hebreo, pero nada específicamente bíblico. Hay que llegar a los siglos VII y VIII para hallar algunos

14. Véase supra, p. 39.  
 15. Cf. D. BARTHÉLÉMY y J. T. MILIK, *Qumran Cave\* I*, 150.

manuscritos bíblicos arrumbados en la *guenizá* de la sinagoga de la ciudad antigua de El Cairo (la *guenizá* es el lugar donde se dejaban los libros sagrados inservibles). Las dos colecciones recogidas por Firkowitsch en el siglo XIX, actualmente en Leningrado, contienen ciertamente trozos antiguos, si bien Harkavy ha insinuado sospechas sobre ellos, principalmente sobre los colofones (apéndices que mencionan sólo el nombre del escriba y la fecha del manuscrito). La historia del texto se puede precisar mediante las traducciones de que trataremos más adelante. Éstas están con frecuencia bien datadas; «se acercan tanto más a nuestro texto hebreo cuanto más recientes son»<sup>16</sup>, lo que prueba indirectamente el trabajo de unificación operado sobre este texto. Debemos señalar aún la segunda columna de las *Hexapla* de ORÍGENES, que presenta el texto hebreo en caracteres griegos (antes de 240).

Parece que ya en esta época los escribas no se limitan a copiar las consonantes del texto, sino que añaden algunos signos bastante enigmáticos, como los hallamos en Qumrán. Así, ponen puntos (*nequddôt*) encima de las letras sobre las que tienen dudas (15 pasajes fueron marcados de esta manera, 12 de ellos en el Pentateuco); la letra *nun* (*n*), invertida, debe quizá interpretarse de la misma manera en Núm 10,35s y en varios pasajes de los Salmos. Los escribas notan además como *sebirím* (inesperadas) ciertas palabras escritas de ordinario con otra ortografía. Proponen correcciones para más de 10 pasajes, cuyo sentido les parece extraño (*tiq-qûney-sôferím*). Finalmente, conforme al sentido, cortan el texto en secciones, separadas por la letra *p* si la sección es larga, *s* si es más breve. Esta división evolucionó, pues la de los textos de Qumrán no corresponde a la que prevaleció definitivamente.

Después del trabajo de los escribas comienza en el siglo VI el de los masoretas (o *massoretas*), los «hombres de la tradición», que son los que van a fijarla. Pertenecen a varias escuelas: Los masoretas del este (Mesopotamia) con varios centros de trabajo, como Nehardea, Sura y Pumbedita; los masoretas del oeste (Palestina) representados finalmente por dos familias, los Ben Aser y los Ben Neftalí, logrando por fin imponerse la influencia del texto de Ben Aser.

Los masoretas juzgan necesario indicar con signos especiales la vocalización del texto. Antes de ellos se había dejado ésta a la tradición oral, a la que las *matres lectionis* prestaban sólo una ayuda muy imperfecta. Ya entre los siríacos, los puntos diacríticos, que indican una pronunciación especial de la consonante o de la vocal, aparecieron a partir de principios del siglo IV, y su desarrollo condujo a un sistema atestiguado por un manuscrito de 411<sup>17</sup>. Otros sistemas le suceden en el siglo VII, en particular la utilización de pequeñas vocales griegas escritas encima del texto consonántico. También en el siglo VII se pueden datar los primeros esfuerzos de

creación de un sistema vocálico para el hebreo. Es posible que la redacción *ne varietur* del Corán (que en un principio tampoco estaba vocalizado) en la edición del califa Otmán acelerara el proceso de fijación del texto bíblico.

Los masoretas del este probaron diversos sistemas. El primero es un sistema «simple», que depende del siríaco nestoriano; comporta 6 vocales, escritas encima de la línea (supralineares), y las consonantes están separadas entre sí por un espacio. En el siglo VIII, bajo el influjo de los trabajos de los qaraítas (secta judía que sólo reconoce la Escritura, pero no las tradiciones talmúdicas), surge un nuevo sistema, más complicado. Es todavía una vocalización supralinear, pero que utiliza como vocales algunos signos consonánticos. El manuscrito con puntuación oriental, que se conoce desde más antiguo, es un manuscrito del Yemen, la mayoría de cuyos folios fue adquirida por la Biblioteca Nacional de Berlín en 1878 (otros 7 folios se hallan en Nueva York). Pero el descubrimiento de la *guenizá* de El Cairo multiplicó los textos y facilitó los estudios de P. Kahle<sup>18</sup>. En los *Prolegomena* de la *Biblia hebraica* de R. KITTEL se hallará la lista, bastante copiosa, de estos manuscritos y fragmentos, dispersos actualmente entre Cambridge, Oxford, Budapest, Berlín, Leningrado y Nueva York. El manuscrito de los Profetas, datado de 916, que se encuentra en Leningrado, posee la vocalización babilónica. Discípulos de P. Kahle como A. Díez Macho continúan su trabajo. Hay mucho que hacer todavía en este dominio.

Hacia la misma época el trabajo comenzó en las escuelas del oeste. Kahle<sup>19</sup> distingue tres sistemas de vocalización palestina. Los manuscritos de este género encontrados en El Cairo son menos numerosos que los precedentes. A. Díez Macho, recientemente, identificó todavía algunos en Nueva York y Estrasburgo. En el siglo VIII la vocalización palestina evolucionó por influjo, parece, de los qaraítas y hacia el 900 se había convertido ya en el sistema que se impuso definitivamente: el sistema de los doctores de Tiberíades. En éste se distinguen siete sonidos vocálicos señalados generalmente por puntos escritos debajo de las consonantes, menos *ô* (un punto encima y a la izquierda de la consonante) y *û* (un punto en el interior de *w*). Las *matres lectionis* *y* y *w* (*h* en final de palabra) se reservan para las vocales largas, notándolas casi siempre. El sonido vago *e* es señalado por un signo especial; hay también vocales muy breves destinadas a notar la misma *e* ligeramente matizada.

Los masoretas no se limitaron a la invención de un sistema de vocales. Con indicaciones sobre la pronunciación de ciertas consonantes (duras o suaves) y su reduplicación, completaron el mismo aparato consonántico. Fijaron, además, la *recitación* mediante una doble serie de acentos (para prosa y poesía), conjuntivos unos (para unir una palabra a la siguiente),

16. P. CHEMINANT, *Précis d'introduction à la lecture et à l'étude des saintes Écritures\** II, 50, París 1940.

17. J. B. SEGAL, *The Diacritic Points and the Accents in Syriac*, Oxford 1953.

18. *Masoretan des Ostens*, Leipzig 1913; A. Díez MACHO, en EsBi\* XVI, 235ss.

19. *Masoretan des Westens*, Stuttgart, I, 1927, II, 1930. Cf. *The Massoretic Text of the Bible and the Pronunciation of Hebrew*, en «*Jour. of Jewish Studies*» VII, 1956, 133-154.

disyuntivos los otros. Cuando la tradición oral de la lectura no coincidía con las letras que tendrían a la vista en los códices, anotaron que allí se daba un caso en que había que leer (*qerê*) cosa diferente a lo escrito (*ketib*).

Consignaron, en fin, al margen del texto toda una serie de observaciones. En los márgenes interiores de las biblias, a la derecha de cada columna, se encuentra la masora pequeña; ésta indica que determinada palabra no se halla en la Biblia más que en este pasaje, que está escrita o no con una *mater lectionis*, eventualmente el número de veces que se encuentra semejante principio de versículo en la Biblia... En los márgenes exteriores está redactada la masora grande; señala ésta las parejas de palabras, los pasajes paralelos, las variantes de acentuación... Al fin del libro, la masora final da cuenta del número de versículos.

Dos familias, las de Ben Aser y Ben Neftalí, utilizaron este sistema, con algunas ligeras variantes en la pronunciación transmitida por tradición; así, unos decían *beyisrael*, los otros *bisrael* («en Israel»). Se han conservado pocos manuscritos, relativamente, de la escuela de Ben Neftalí. El más célebre es el que estuvo en poder del humanista Reuchlin, escrito en 1105, actualmente en Karlsruhe<sup>20</sup>. Se conoce mucho mejor la labor de la familia Ben Aser; se puede seguir a través de cinco generaciones. El manuscrito más antiguo completo de los profetas se debe a Mosé ben Aser; escrito en 895, se encuentra ahora en la sinagoga qaraíta de El Cairo. Ya no es un rollo, sino un códice, cuyas hojas están unidas por el lomo, como nuestros libros modernos. Los rollos, no vocalizados, se conservaron sólo para el uso litúrgico.

El texto completo más antiguo de la Biblia hebrea se encontraba en la sinagoga sefardita (judíos llegados de España o de Portugal) de Alepo y databa aproximadamente del 950. Las autoridades ponían muy mala voluntad en comunicarlo: una sola página pudo ser fotografiada, y poco antes de su muerte U. Cassuto había sido autorizado a cotejarlo durante unas horas. Fue quemado en 1950 durante los desórdenes de Siria. Afortunadamente, P. Kahle había podido comprobar que el códice de Leníngrado B 19a era una buena copia del manuscrito de Alepo, ejecutada en 1008: es el códice que ha servido de base para la edición crítica de Kittel<sup>21</sup>. Entre los otros manuscritos más importantes, hay que citar aún el Pentateuco del British Museum Or. 4445 (Gen 39,20 a Deut 1,33), cuyo origen Ginsburg fijaba entre 820 y 850 y que P. Kahle ha colocado en la mitad del siglo x. La segunda colección Firkowitsch, actualmente en Leningrado, posee tres manuscritos del Pentateuco, dos de los profetas, uno de los hagiógrafos, que remontan al siglo x. A partir del siglo xi los manuscritos se multiplican. Mas sólo después del renacimiento y de la impresión del texto por Jacob ben Hayyim (en Bomberg, Venecia 1524/5) emprendieron los eruditos una catalogación metódica de estos manuscritos. En el in-

20. *Édition photographique*, Copenhague 1946. Sobre las diferencias entre las dos escuelas, cf. A. DIEZ MACHO, «Sefarad»\* xvii, 443ss.

21. F. PÉREZ CASTRO, *Corregido y correcto: El Ms. B 19 a...* en «Sefarad» xv (1955) 3-30.

terin han desaparecido algunos importantes, como el códice Severi (conocido por una lista medieval) y el códice de rabbi Hilel ben Mosé (que debió de ser escrito hacia el 600). B. Kennicot había colacionado 600 para su edición del Antiguo Testamento en el siglo xviii, y J. B. Rossi más de 700. Como todavía lo observó Ginsburg en 1908, las variantes de todos estos textos que dependen de Ben Aser son insignificantes.

Sólo existe una edición crítica de la biblia hebrea, la de R. Kittel (Stuttgart, 1929-1937), hecha con numerosos colaboradores, en función de los trabajos de P. Kahle. El descubrimiento de los manuscritos de Qumrán impondrá necesariamente una refundición, que no se podrá hacer sino después de la edición de todos los textos allí encontrados<sup>22</sup>.

#### Apéndice: El Pentateuco samaritano.

Los samaritanos reconocían el Pentateuco como un texto dotado de autoridad, cuando se separaron de los judíos hacia el siglo iv antes de nuestra era. Así pues, entre ellos se copiaría el texto independientemente de la gran corriente judía. No obstante, hubo conexiones entre las tradiciones manuscritas; cierto número de ellas se han señalado en los manuscritos de Qumrán. Allí se ha encontrado, por ejemplo, un fragmento del libro de los Números con adiciones «samaritanas», así como la edición samaritana de buena parte del Éxodo. Ciertos pasajes están citados en el Nuevo Testamento según el texto samaritano (Act 7,2.32). Se han descubierto también inscripciones samaritanas que reproducen el decálogo, como también algunos pasajes bíblicos; algunas remontan al siglo iv de nuestra era.

La comunidad samaritana de Naplusa posee un ejemplar y pretende que es muy antiguo (el rollo de Abisa). M. Gaster lo hacía remontar hasta el siglo i de nuestra era, pero ciertamente hay que rebajar considerablemente esta fecha<sup>23</sup>. E. Robertson ha formado el catálogo de los manuscritos del Pentateuco samaritano extendidos por el mundo. El más antiguo conocido fue descubierto en Damasco en 1616 por Piero della Valle. Todos estos manuscritos parecen haber sido escritos entre el siglo xii (quizá el x) y el xiv. La primera impresión tuvo lugar en París en 1652, la última es la de Von Gall (1914-1918), pero hay quienes prefieren la edición de Blayney (1790). Este texto samaritano está escrito en hebreo como el texto masorético, pero con una escritura diferente, derivada de la escritura fenicia antigua. Aunque los samaritanos poseen un sistema de vocales que se acerca al del sistema masorético babilónico, los textos bíblicos no están generalmente vocalizados. Comportan, como los de Qumrán, numerosas

22. La Biblia hebrea de KITTEL, a partir de la séptima edición, año 1951, en los libros de Isaías y Habacuc, lleva un tercer aparato crítico con las principales lecciones variantes de los manuscritos de Qumrán.

23. Cf. P. KAHLE, *The Abisha Scroll of the Samaritans*, en *Studia Orientalia* J. Pedersen, Copenhague 1953, 188-192.

*matres lectionis*. En el siglo XIX, Petermann pudo notar la manera como leen el Pentateuco los samaritanos, por consiguiente, la transmisión oral de las vocales.

## B. LAS VERSIONES DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Existen otros documentos que permiten descubrir el texto bíblico. Ya no se trata de copias, en caracteres hebreos o samaritanos, sino de traducciones hechas en diferentes épocas. Con frecuencia se puede descubrir a través de ellas el texto hebreo de que se servían los traductores. Importa, pues, conocer los manuscritos que se conservan de las principales traducciones antiguas del Antiguo Testamento: griega, aramea, siríaca y latina, la primera de las cuales es con mucho la más importante.

### § I. Las versiones griegas.

#### BIBLIOGRAFÍA

- R. DEVRESSE, *Introduction à l'étude des manuscrits grecs\**, Paris 1954.  
 H. B. SWETE, *Introduction to the Old Testament in greek*, Cambridge 1902.  
 J. COSTE, *La première expérience de traduction biblique: la Septante*, en «La Maison Dieu», 1958, 53, p. 56-88.  
 Obras de F. KENYON y J. B. ROBERTS, citadas supra, p. 101.

#### 1. LOS SETENTA.

Después de la caída de Samaria y de Jerusalén, los judíos comienzan a desparramarse por el mundo: es el gran fenómeno de la diáspora. Desde el siglo V están establecidos en Egipto. La conquista de Alejandro los favorece. En contacto con el mundo griego, que los mira con cierto desprecio mezclado de curiosidad, comienzan a hablar la lengua de éstos. Para vivir su propia fe y para explicarla a los griegos, se impone una traducción de los libros sagrados. Una leyenda consignada en la carta del Pseudo-Aristeas<sup>24</sup> cuenta que esta traducción había sido hecha a petición de Ptolomeo Filadelfo, por 70 (más exactamente 72) doctores israelitas, de donde proviene el nombre que se le da de Setenta (LXX). Por lo demás, teóricamente, este nombre debería designar únicamente el Pentateuco; de hecho, se ha extendido a toda la Biblia griega que existía en tiempos de Jesucristo.

A pesar de su carácter un tanto novelesco, el relato parece indicar con bastante exactitud la fecha de los primeros ensayos de traducción. El nieto

24. Traducción y notas en APOT (cf. p. 732); R. TRAMONTANO, *La lettera di Aristeo a Filocrate\**, Nápoles 1931; H. G. MEECHAM, *The Letter of Aristeas*, Manchester 1935; M. HADAS, *Aristeas to Philocrates*, Nueva York 1951.

del autor del Eclesiástico, al redactar hacia el año 116 un prólogo a la obra de su abuelo, conoce ya traducciones, no sólo del Pentateuco, sino de los profetas y de los hagiógrafos. No las juzga excelentes, pero él mismo se hace cargo de la dificultad de la empresa. ¿Hubo no sólo pluralidad de traductores, sino también pluralidad de traducciones? Durante mucho tiempo, siguiendo a P. de Lagarde, los escrituristas se contentaban con buscar, a través de las variantes de los manuscritos y de las citas, un texto original que se habría corrompido. P. Kahle, por el contrario, admite que desde un principio hubo varias traducciones y que la versión de los Setenta es una ficción. Finalmente, la cuestión de los orígenes de la versión de los Setenta, de la Proto-Setenta (Orlinsky), constituye un problema difícil, así como la determinación de la traducción de que se servía Filón de Alejandría; en este punto, P. Katz no está de acuerdo con Kahle<sup>25</sup>. El problema se complica todavía por las citas del Antiguo Testamento que se hallan en el Nuevo<sup>26</sup>.

Estas traducciones fueron hechas, a lo que parece, para satisfacer las necesidades litúrgicas (Thackeray), a veces apoloéticas. No se disponía de diccionarios, de gramáticas ni de concordancias. Los traductores no eran igualmente competentes. Con frecuencia tenían la preocupación de edificar al lector o por lo menos de no turbarlo en su fe en el Dios único, trascendente y espiritual. Con frecuencia mitigaron el texto. A veces leyeron mal, otras tradujeron mal: tal traductor prefería una palabra y tal otro, otra. Ante un texto difícil daban a veces doble traducción. Es decir, que la traducción se hizo con más o menos cuidado. Es servil en el Cantar y en el Eclesiástico, nos dice el padre Vaccari, literal en los Salmos y en los Profetas, fiel en el Pentateuco y en los libros históricos, libre en Job y en los Proverbios. A veces crea un nuevo texto que da testimonio de la tradición doctrinal de la época<sup>27</sup>. La mayor atención parece haberse aplicado a la traducción del Pentateuco, que, a lo que parece, fue también el mejor comprendido. Pero aun en los casos en que los traductores no comprendían, su traducción es preciosa, pues de ordinario se esforzaban por reproducir palabra por palabra el hebreo mediante un equivalente griego: en nuestra época basta con pasar del uno al otro gracias a una concordancia bien hecha, como la de Hatch-Redpath<sup>28</sup>, en la que para cada palabra griega se dan todos los equivalentes hebreos con sus referencias.

El número de los manuscritos griegos conocidos se ha multiplicado considerablemente estos últimos decenios. El más antiguo que poseemos es el de la John Rylands Library (griego 458) en Manchester. Se trata de 15 versículos del Deuteronomio que datan del siglo II a.C. Otro papiro del Deuteronomio (Pap. Fuad 266) es poco más o menos de la misma fecha. Vienen luego textos griegos en piel y en papiro hallados en el desierto

25. P. KATZ, *Philo's Bible*, Cambridge 1950.

26. W. DITTMAR, *Vetus Testamentum in Novo*, Gotinga 1903.

27. Cf. COSTE, *Le Texte grec d'Isaïe XXV, 1-5\**, RB 1954, p. 35-66.

28. *Concordance to the Septuagint*, Oxford 1897-1906, reimpresso en 1954.

de Judá<sup>29</sup>, sobre todo fragmentos de una colección de los profetas menores de fines del siglo I, donde el texto presenta analogías con las citas de san Justino (siglo II)<sup>30</sup>. Tenemos también fragmentos de los Números, del Deuteronomio y del libro de Jeremías en papiros del siglo II, hallados en Egipto, comprados por Chester Beatty y actualmente en Londres. Otros papiros Chester Beatty, que contienen fragmentos del Génesis, de Isaías, de Ezequiel-Daniel-Ester (estos últimos deben completarse con los fragmentos comprados por M. Scheide y que se hallan en los Estados Unidos), datan del siglo III. Ésta es también la fecha de los 33 folios de un códice de los profetas menores perteneciente a la colección Freer de Washington, de los cuatro folios de un códice del Génesis hallado en Oxirincos y actualmente en Oxford, de los Salmos hallados en Fayum y actualmente en Londres. En el siglo IV, los papiros se multiplican. En 1933 P. L. Hedley contaba 174 fragmentos del Antiguo Testamento en papiros, que se extendían hasta el siglo VII de nuestra era.

Pero ya el siglo IV nos dejó un ejemplar casi completo de la traducción griega antigua. Es el códice *Vaticanus*, designado por la sigla B. Sólo le faltan las primeras páginas (Gén 1-45), algunos versículos de 2 Sam y una treintena de Salmos. Como está escrito con la hermosa letra capital griega del siglo IV (se trata de la uncial que será utilizada hasta el siglo X, de donde el nombre de unciales que se da a estos manuscritos), su fecha está bien comprobada por la paleografía; pero su existencia no está documentada sino a partir del siglo XVI. La historia del *Sinaiticus* (S o X), muy ligeramente posterior, es mucho más movida. Tischendorf lo descubre en el monasterio del monte Sinaí en 1844 y recoge 43 folios que tienen desechados. Se los dan y los lleva a Leipzig. En 1860 el resto del códice parte para San Petersburgo (Leningrado). Estos 156 folios se venden en 1933 al British Museum, donde actualmente se hallan. Este último posee también el códice *Alexandrinus* (A) que data del siglo V, y al que sólo faltan algunos versículos del Génesis, de 1 Sam y algunos Salmos. Por el contrario, el códice *Ephraemi* (C) de la Biblioteca Nacional de París, también del siglo V, no contiene sino una parte de los libros sapienciales; el texto había sido borrado para acoger un tratado teológico de san Efrén, en siríaco. Es, pues, un palimpsesto (como el Isaías de Dublín, siglo VII, notado O). Hay más de otros diez unciales, restos parciales de biblias griegas que, como los precedentes, incluían con frecuencia el Antiguo y el Nuevo Testamento. El códice *Marchalianus* (siglo VI, Q) sólo contiene los profetas; el magnífico Génesis de Viena data de los siglos V o VI. Algunos unciales excelentes se han dispersado. El *Sarravianus* (siglo V, G) tiene 130 de sus folios en Leiden, 22 en París y 1 en Leningrado. El Génesis de la Bodleyana de Oxford (siglo X) tiene uno de sus folios en Cambridge; en él se ve el paso de la uncial mayúscula a la minúscula; el libro continuaba y sus folios están actualmente en Londres y en Leningrado.

29. P. W. SKEHAN, *The Qumran Manuscripts and Textual Criticism*, Supl. de VT IV, 148-160.  
30. D. BARTHÉLÉMY, RB 1953, 17-29.

Así pues, antes del siglo X comienza la era de los manuscritos llamados minúsculos a causa de su escritura. Holmes y Parsons conocían unos 300 de ellos a principios del siglo XIX. F. Kenyon cuenta 1560, escritos del siglo X al XV.

A comienzos del siglo XVI aparecen las ediciones impresas. La primera es la *Complutensis* española, del cardenal CISNEROS, fechada en 1514-1517. Viene luego la edición aldina de Venecia (1518) y la edición romana, Sixtina, de 1587. Pero el progreso de los estudios críticos ha exigido trabajos más considerables. Los de Holmes-Parsons marcaron una etapa. Actualmente hay dos grandes ediciones en curso. La de Brooke, Thackeray, MacLean comenzó en 1906 (Cambridge) y ha publicado ya el Octateuco (es decir, el Pentateuco más Josué, Jueces y Rut), los libros históricos (1-4 Re, pues los LXX ignoran la denominación de 1-2 Sam), las Crónicas, Esdras y Nehemías. La *Septuaginta* de Gotinga, dirigida por RAHLFS-ZIEGLER, ha publicado ya el Génesis, Isaías, Jeremías, Ezequiel, Daniel, los profetas menores, los Salmos, 1 Macabeos. Esta edición no se contenta con dar las variantes, sino que trata de establecer un texto crítico. M. Margolis ha dado una amplia edición de Josué. Menos completas pero más manejables son las ediciones de SWETE, *The Old Testament in Greek* (Cambridge 1895) y de RAHLFS, *Septuaginta* (Stuttgart 1935).

## 2. ÁQUILA, SÍMMACO, TEODOCIÓN Y ORÍGENES.

La antigua (o las antiguas) traducción griega, utilizada por la Iglesia cristiana, cesó rápidamente de inspirar confianza a los judíos. Ya en 130 un judío del Ponto, Áquila, redacta una nueva traducción extremadamente literal. Hacía violencia al griego, pues quería reproducir todas las palabras hebreas, incluso la partícula introductiva del acusativo. Este literalismo hace que sea un buen testigo del texto, y ORÍGENES lo transcribió en la tercera columna de las *Hexapla*. En 1875, FIELD pudo dar en sus *Origenis Hexaplorum quae supersunt* (Oxford) todo un conjunto de textos de Áquila, basándose en algunos manuscritos hexaplares (Q), en las citas de los padres y en algunas fuentes rabínicas. La guenizá de El Cairo suministró algunos fragmentos de 1Re y 2Re, publicados en 1900 por C.E. Taylor. Algunos manuscritos parecen remontar hasta el siglo V. El papiro Amherst (siglo III-IV) da incluso los primeros versículos del Génesis de Áquila (publicado por Grenfell-Hunt, 1900).

Hacia 170 (Mercati, Scoeps), un cristiano de secta ebionita, Símmaco, que conocía la obra precedente, hizo una nueva traducción que quiso fuera legible y que san Jerónimo tenía en gran estima. Desgraciadamente sólo conocemos su texto por las citas de los padres y por las notas marginales del códice *Marchalianus* (Q).

Finalmente, Teodoción, antes de fines del siglo II, dio un nuevo texto que, a los ojos de muchos (Montgomery), no es sino una revisión de los Setenta. Este texto es conocido únicamente por las *Hexaplas* y por las citas.

Se encuentran lecciones «teodocianas» en los padres anteriores a Teodoción, lo que muestra el carácter tradicional de su trabajo. Orígenes conocía otras tres traducciones anónimas, la *Quinta*, la *Sexta* y, sólo de los Salmos, la *Séptima*. Poseemos algunos fragmentos de la *Quinta* (que habría sido hallada en Nicópolis de Epiro) y de la *Sexta* (descubierta en Jericó, lo que nos lleva al horizonte de Qumrán). Sólo conciernen a algunos libros.

Orígenes (†253/4) no hizo una nueva traducción y, sin embargo, «en cuanto se aborda el Antiguo Testamento griego, Orígenes está siempre presente» (Devreesse). . . Orígenes, preocupado por las controversias apologéticas y teológicas, sintió la necesidad no sólo de copiar, de traducir y de comentar, sino de confrontar las traducciones manuscritas existentes. Según monseñor Devreesse, Orígenes hizo un trabajo doble. Por una parte, toma como base un texto usual de los LXX, pero señalando con una sigla, el obelo (÷), los pasajes que faltan en el hebreo y con otro, el asterisco (⋈), los pasajes que le parece bien añadir teniendo en cuenta el hebreo y otras versiones. Por otra parte, y éste será su mayor trabajo, dispondrá en cuatro columnas (Tetrapla), y luego en seis (Hexapla), los textos manuscritos tradicionales existentes: hebreo en caracteres hebreos, hebreo en caracteres griegos, Áquila, Símmaco, Setenta, Teodoción. Este gran trabajo, conservado en la biblioteca de Cesarea constituida por el mártir Pánfilo, fue consultado por san Jerónimo y desapareció hacia el año 600. Pero ha dejado vestigios, y el cardenal Mercati ha hallado en Milán un salterio hexaplar, aunque sin la columna del hebreo.

## § II. Los targumes arameos.

La versión griega del AT es la que ha dejado más vestigios en las bibliotecas. Pero otras traducciones no menos importantes fueron hechas por los judíos. Las versiones arameas llevan sobre las otras la ventaja de que su lengua es muy próxima al original hebreo. Se las llama targumes, de una palabra que significa «traducir».

El arameo se había propagado entre los judíos a partir de la cautividad. Nehemías se queja de que, como consecuencia de matrimonios mixtos, hijos de madres extranjeras no hablan ya judeo (el hebreo de Judea), Neh 13,24. Es incluso posible que en tiempos de Esdras la lectura solemne de la ley fuese acompañada no sólo de explicaciones sobre el alcance de los textos, sino de una traducción oral para permitir al auditorio comprender el texto (Neh 8,4-8); sería éste el primer ejemplo de targum. Por lo demás, por la misma época, el papiro pascual de Elefantina, que contiene numerosas alusiones a la legislación sacerdotal, está redactado en arameo<sup>31</sup>. En el transcurso de los siglos siguientes, sin que se puedan dar indicaciones

cronológicas precisas, se introdujo en las sinagogas la costumbre de hacer seguir a la lectura de la liturgia en hebreo una traducción oral en arameo. El «targumista» acabó incluso por tener un puesto oficial; «interpretaba» el texto versículo por versículo cuando se trataba de la *toráh*, sin tener derecho a mirar al original. La lengua sagrada seguirá, pues, siendo el hebreo; en Qumrán mismo, la mayor parte de la literatura no bíblica está escrita en esta lengua. Pero hubo épocas en que el arameo ganó terreno, como resulta de algunos pasajes de Daniel (2-7) y de Esdras (4,6-6,18: pequeña colección documental) y de algunos textos de Qumrán (fragmentos de Tobías, de Henoc, del Testamento de Leví y de otras obras apócrifas). La época asmonea marcó sin duda un renacimiento del hebreo, pero no se sabe hasta qué grado alcanzó a las masas. Se ha puesto en duda recientemente que el arameo fuera la única lengua hablada por el común del pueblo en tiempo de Jesucristo<sup>32</sup>; esta tesis es sin duda un tanto exagerada. Pero, sea de ello lo que fuere, lo cierto es que en el siglo II de nuestra era el arameo dominaba netamente en Palestina: los targumes se imponían.

Pero si el origen de la tradición targúmica oral es relativamente claro, el de los targumes escritos es mucho más complejo. Hasta ahora sólo tenemos una huella hipotética de un targum de Job, que habría existido en tiempos de Gamaliel (el maestro de san Pablo), en un pasaje tardío del Talmud. Se sospechaba también que la versión siríaca de los Proverbios podía reposar sobre un targum judío. Finalmente, Mc 15,34 citaba en arameo el Sal 21,2. Los descubrimientos de Qumrán han aportado a la cuestión un elemento nuevo, pues el último rollo de la gruta I<sup>33</sup>, desenrollado por fin en 1956, contiene «una versión aramea de varios capítulos del Génesis, entreverada con historias y leyendas relativas a la vida de los patriarcas<sup>34</sup>. A partir de Gén 14 especialmente, el relato en tercera persona sigue muy de cerca el texto del Génesis que parafrasea. Así se acerca mucho a un targum<sup>35</sup>.

A principios de este siglo, G. Dalman consideraba el targum llamado de Onquelos como el más antiguo de los que habían llegado hasta nosotros, y lo fechaba del siglo II. De hecho, los trabajos de P. Kahle sobre los manuscritos de la guenizá de El Cairo han mostrado que se trata de una versión tardía, escrita en arameo de escuela, sobre la base de textos más antiguos, probablemente más ricos en elementos midrásticos. Por el contrario, la guenizá de El Cairo suministró fragmentos del targum palestinese, a veces «más próximos del *midráš* que de la versión» (R. Bloch), de cuya grande antigüedad no cabe dudar. Estos fragmentos están dispersos en Oxford, en Leningrado (colección Antonin), en Cambridge (manuscrito que data quizá del siglo VI), y en otras bibliotecas. A. Díez Macho ha pu-

32. H. BIRKELAND, *The Language of Jesus*, Oslo 1954.

33. N. AVIGAD e Y. YADIN, *A Genesis Apocryphon*, Jerusalén 1956.

34. N. AVIGAD, comunicación reproducida en «Bibl. Arch.», 1956, p. 23.

35. La gruta XI acaba de suministrar un rollo que parece contener una traducción aramea de Job.

31. Texto infra, p. 357.



blicado muy recientemente algunos nuevos<sup>36</sup>, y otros han sido ya identificados. No es imposible que este targum palestinese extienda sus raíces hasta el judaísmo anterior a la era cristiana; pero para juzgar de ello hay que esperar una edición crítica mejor que la de Gingsburger (1899 y 1903) y una comparación atenta de los textos con las tradiciones midrásicas de época antigua<sup>37</sup>. Fácilmente se comprende la importancia de tal cuestión. No concierne sólo al texto del AT, sino afecta también al problema del arameo del Nuevo Testamento, lengua en que predicó Jesús y los apóstoles anunciaron el evangelio en el ambiente judío de Palestina.

Aparte los fragmentos de la guenizá, existen varias recensiones del targum palestinese: el targum *Yerushalmi* I (o Pseudo-Jonatán), cuyo texto final parece haber recibido influencia del targum de Onquelos, el *Yerushalmi* II (o targum fragmentario<sup>38</sup>) que podría representar una versión más antigua, y fragmentos dispersos de carácter litúrgico llamados *joseftas* targúmicos, que son de carácter reciente. Sólo el targum de Onquelos recibió finalmente de las autoridades judías de Babilonia consagración oficial; pero se sospecha que el nombre atribuido por el targum de Babilonia a su supuesto autor pudiera sencillamente ser un plagio del de Águila, autor de una versión griega. Existe también una versión aramea de los profetas (anteriores y posteriores), llamada targum de Jonatán; es una obra colectiva como la precedente, relativamente tardía en su forma actual, pero que seguramente se basa en una tradición antigua. El padre Díez Macho ha descubierto vestigios de un targum de los profetas que difiere notablemente de ésta. Existen todavía targumes de los hagiógrafos (excepto de Daniel y de Esdras-Nehemías), pero a veces son paráfrasis más bien que traducciones.

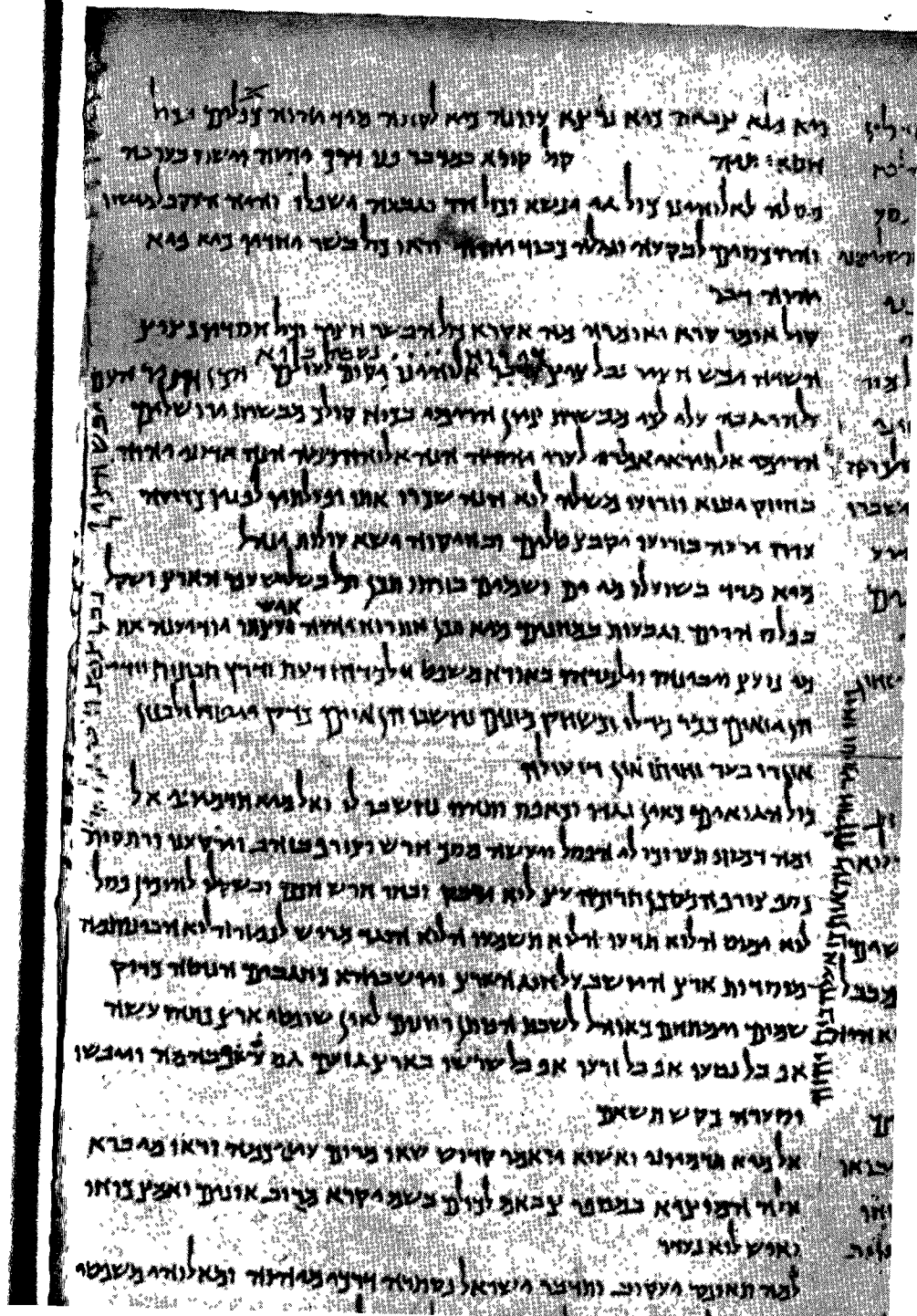
Los diversos targumes impresos en el siglo XVI y reproducidos en las biblias políglotas del XVII, aguardan todavía una edición crítica, que están preparando los trabajos de Kahle y de su escuela<sup>39</sup>. Desde el punto de vista de la crítica textual pueden ser de alguna utilidad en la medida de su antigüedad y según lo que tengan de traducción, más que de explicación del texto. B. Roberts señala, por ejemplo, Gén 4,1; 12,6; 14,19; 15,2. Finalmente, las citas del Antiguo Testamento en el Nuevo presentan a veces afinidades con la versión targúmica.

36. A. Díez MACHO, *Nuevos fragmentos del Targum palestinese\**, en «Sefarad» xv (1955) 31-39.

37. R. BLOCH, *Note méthodologique pour l'étude de la littérature rabbinique*, en «Rech. Sc. Rel.» XLIII, 1955, 194-227. *Note sur l'utilisation des fragments de la Gueniza du Caire pour l'étude du Targum palestinenien*, en «Revue des Études Juives» xiv (1955), 5-35.

38. El padre Díez MACHO lo ha encontrado en un manuscrito del Vaticano: *Codex Neofiti I*.

39. J. F. STENNING, *The Targum of Isaiah*, Oxford 1949. A. SPERBER, *The Pentateuch according to Targum of Onqelos*, Leiden 1959.



## § III. Las versiones siríacas y las otras versiones orientales.

## BIBLIOGRAFÍA

- F. KENYON y B. ROBERTS, citados supra, p. 101.  
 B. BOTTE, L. LÉLOIR, G. VAN PUYVELDE, *Orientales de la Bible (Versions)\**, SDB VI, fasc. XXXIII, 1959.  
 G. MERCATI, *Nuove note di letteratura biblica e cristiana antica\**, Roma 1941.

El siríaco representa una evolución del arameo, pero del arameo oriental, mientras que los targumes están escritos en arameo occidental. La traducción siríaca del AT nos viene en último término de las comunidades cristianas, mientras que los targumes estaban destinados a comunidades judías. No obstante, su origen es oscuro. Por ejemplo, se han señalado ciertas conexiones entre el Pentateuco siríaco y el targum palestinese<sup>40</sup>. Es posible que la transmisión tuviese lugar por la provincia de Adiabene, cuya dinastía real se había convertido al judaísmo por los alrededores de la era cristiana, pero que en lo sucesivo viene a ser un importante centro cristiano. Hacia los siglos II y III se señalan dos recensiones del Pentateuco siríaco, una más literal y la otra más libre. Muy pronto se introdujeron en ellas correcciones inspiradas en los LXX. La historia del texto sigue todavía incierta y los expertos discrepan sobre la cuestión de si la primera traducción es de origen judío o cristiano.

Del Pentateuco siríaco poseemos un manuscrito del siglo V, cuatro años posterior a un Isaías descubierto por E. Tisserant. Actualmente en el British Museum (Add. 14425) debajo del título se lee: «en el año de los griegos 775», es decir, el 464 de nuestra era. Por esta fecha, Nestorio había sido ya depuesto de la sede de Constantinopla (431) y la Iglesia siríaca iba a subdividirse en nestorianos, luego jacobitas, melkitas y maronitas. Cada comunidad tendrá su propia tradición bíblica; la más interesante parece ser la tradición nestoriana. Pero se observan revisiones sucesivas y finalmente, en el siglo VIII, se llega a fijarse el texto siríaco. Poseemos más de 15 manuscritos del siglo VI. El manuscrito *Ambrosianus* (Milán), publicado por Ceriani, muestra que desde el siglo VI la *Pešitto* (literalmente «la simple», es decir, el texto siríaco ordinario) estaba casi en su estado actual, tal como fue editada por G. Sionita en el siglo XVI, por Lee en 1823, por la sociedad misionera protestante de Urmia en 1852 y por los padres dominicos de Mosul en 1887-1891. Desde el punto de vista crítico, estas ediciones dejan que desear. Los trabajos de W. E. Barnes, de G. Dietrich y de J. Bloch han preparado una edición crítica en la que se ocupa actualmente una comisión internacional de especialistas.

Otras traducciones siríacas se hicieron después de la *Pešitto*. Entre los siglos IV y VI se hizo una traducción de pericopes litúrgicas para los mel-

Lámina 1. Líneas 2 a 29 del capítulo 40 del Libro de Isaías, en el rollo mayor de este profeta, hallado en Qumrán

40. D. M. ENGBERG, *The Peshitto of Second Samuel*, Filadelfia 1949, 74ss.

kitas, llamada siropalestinense, en arameo occidental; se conserva en leccionarios y en un *horologion*. Para los monofisitas jacobitas se hizo otra versión por orden de Filoxenes de Mabbug a principios del siglo vi; de ella no queda casi nada. Una tercera versión, la Siro-Hexaplar, hecha a fines del siglo vii por el obispo Pablo de Tella y sus colaboradores, es más conocida gracias a un manuscrito de Milán, del siglo viii, publicado por Ceriani, y por algunos otros fragmentos publicados por P. de Lagarde. Hecha después de las *Hexapla* de ORÍGENES, ha conservado sus siglas. Como las dos precedentes, esta traducción no nos da a conocer el Antiguo Testamento sino a través de la versión griega.

Lo mismo hay que decir de las versiones coptas (de las que tenemos buenos papiros que remontan al siglo iv) y de las versiones etiópica, armenia, georgiana, eslava y gótica: en lo esencial nos conducen de nuevo al texto griego y a los problemas que suscita. Otro tanto se puede decir de las versiones árabes (excepto la de Saadiah, siglo x) y de las versiones latinas. No obstante, conviene detenerse más en estas últimas por razón de la autoridad de que gozan en la Iglesia occidental, como también por razón de su antigüedad y de su literalismo.

#### § IV. Las versiones latinas.

##### BIBLIOGRAFÍA

- B. BOTTE, *Versions latines antérieures à St. Jérôme*, SDB v, col. 334-347, Paris 1951.  
 F. STUMMER, *Einführung in die lateinische Bibel\**, Paderborn 1928.  
 A. BEA, *El nuevo Salterio latino*, Barcelona 1947.

Hasta fines del siglo ii la iglesia romana habla griego. Pero aun antes de que pase a hablar latín, sus misioneros en la alta Italia, como también la Iglesia de África deben expresarse en esta lengua, y así aparecen las traducciones latinas. Son notables por sus divergencias, acusadas por las citas patristicas. San Agustín recomienda la *Ítala*, seguramente los textos que había conocido en Europa y que oponía a los textos africanos (Schil-denberger). La historia del texto, o de los textos, entre los siglos ii y v, presenta muchas oscuridades. De algunos libros hubo probablemente diversas traducciones, hechas a base del griego, algunas de cuyas palabras se han conservado. Innegables afinidades con el targum palestinense han planteado la cuestión de si no había elementos que remontaban a una traducción precristiana. En todo caso, hubo revisiones. El Salterio, que es con mucho el texto más propagado, fue revisado en África a mediados del siglo iv (dom Capelle).

Los manuscritos remontan apenas más allá del siglo v. Una recensión del conjunto ha sido llevada a cabo por los monjes de la abadía de Beuron, que están publicando una edición de la *Vetus latina*, destinada a reempla-

zar la de dom Sabatier, que remonta al siglo xviii. Uno de los mejores manuscritos es el Heptateuco de Lyón, publicado por U. Robert; pero es del siglo vii. El leccionario de Wolfenbüttel data del año 500 poco más o menos, y del siglo v poseemos los fragmentos del palimpsesto Vindobonensis de Nápoles, los fragmentos del palimpsesto de Wurzburg, los fragmentos en pergamino, de Londres y de Florencia. Citemos todavía el importante texto de Madrid que data del siglo ix y fue utilizado para la poliglota de Alcalá.

Del Salterio hay que tratar aparte. La lista de Beuron contiene más de 150 ejemplares. Uno de los más célebres es el salterio de Saint Germain (siglos v-vi), actualmente en la Biblioteca Nacional de París, habiendo pertenecido antes a la abadía de St. Germain des Prés. El salterio de Lyón data de los siglos v-vi, el de Verona de los siglos vi-vii (es el texto de san Agustín), los de Saint Gall y de Corbie (actualmente en Leningrado) del viii. Un grupo de manuscritos, los más antiguos de los cuales remontan al siglo viii (de origen inglés), nos presenta el salterio romano todavía utilizado en el Misal y en San Pedro de Roma. Otro grupo de origen español, (mozárabe), tiene testigos del siglo ix, y el grupo ambrosiano, de origen milanés, tiene testigos del siglo x.

A petición del papa Dámaso, san Jerónimo hizo una primera revisión del salterio hacia el año 382; se creía ver en el salterio romano el resultado de este trabajo, pero esta opinión ha sido puesta en tela de juicio a raíz de los trabajos de dom de Bruyne. San Jerónimo hizo una segunda versión en Belén (seguramente el año 386) después de haber consultado, según parece, las *Hexapla* de ORÍGENES conservadas en Cesarea de Palestina. Esta edición tuvo gran boga. De las Galias (de ahí su nombre de salterio galicano), se extendió a toda la Iglesia y se impuso en el breviario; figura en la versión latina «recibida» de la *Vulgata*, de la que existe un cúmulo de manuscritos, siendo uno de los más interesantes el códice *Amiatinus* de Florencia (anterior al 718).

San Jerónimo había aprendido el hebreo durante su retiro en el desierto de Calcis (373-378); volvió a estudiarlo en Belén tomando lecciones del rabino Bar Anina. Después del 392 emprendió una nueva traducción de todo el Antiguo Testamento; la hizo directamente del hebreo. En 405 estaba terminada. Exceptuado el salterio, esta traducción es la que vino a ser la *Vulgata* latina. La tercera traducción del salterio (*Psalterium secundum Hebraeos*) se ha conservado en las obras de san Jerónimo y en algunas copias se halla junto al salterio galicano (salterio latino ii del Vaticano en escritura merovingia, siglo viii; salterio de Leningrado, al lado del salterio galicano y del salterio de Corbie).

El resto de la *Vulgata* se halla en manuscritos de época carolingia. El texto, con frecuencia copiado, había sido ya revisado en la antigüedad, en particular por Casiodoro (siglo vi), el antiguo ministro de Teodorico, que se retiró al sur de Italia al monasterio de Vivarium. Pero, ya en época carolingia, se pueden discernir tres recensiones y tres familias de manus-

critos: la recensión de Alcuino, la de Teodulfo de Orleáns y la familia española (manuscrito *Toletanus* del siglo VIII). El texto latino continuará después su larga historia y será objeto de nuevos trabajos críticos en la Universidad de París en el siglo XIII. Gutenberg, en su Biblia de 1452 (42 líneas por página), siguió sobre todo un texto parisino. La Biblia de Alcalá (1518) y la de Robert Estienne (1528) presentaron textos diferentes. Con el movimiento protestante se multiplicaron las ediciones. Así pues, el Concilio de Trento decidió la publicación de un texto oficial crítico. El texto de Sixto V no se juzgó satisfactorio; corregido, vino a ser la edición sexto-clementina (1592). Pero incluso este texto dejaba que desear y fue necesario el gran trabajo de los benedictinos de la abadía de san Jerónimo (Roma) para lograr una edición verdaderamente crítica; el primer volumen apareció en 1926 y se ha llegado ya en la edición hasta el libro de Ester<sup>41</sup>.

### C. EL NUEVO TESTAMENTO

Si se exceptúa el original del Evangelio de san Mateo, actualmente desaparecido y cuya existencia, por lo demás, se discute, el Nuevo Testamento fue redactado en griego. En los manuscritos griegos que poseemos se contiene muy frecuentemente la Biblia entera (a veces incluso algunas obras no canónicas). Sin embargo, hay que reconocer que el Antiguo Testamento se halla allí a título de copia de versión, mientras el Nuevo Testamento está a título de copia del texto original. Aun en los casos en que los textos se hallan así reunidos, la crítica textual del Nuevo Testamento no se plantea en los mismos términos que la del Antiguo.

#### § I. El texto griego.

##### BIBLIOGRAFÍA

- Obras de KENYON, DEVREESSE..., citadas supra, p. 101 y 106.  
 P. COLLOMP, *La papyrologie*, París 1927.  
 M. DAVID y B. A. VAN GRONINGEN, *Papyrological Primer*, Leiden 1946.  
 B. BOTTE, *Manuscrits grecs du Nouveau Testament\**, SDB V, col. 819-835.  
 L. VAGANAY, *Initiation à la critique textuelle néo-testamentaire\**, París 1934.  
 J. DUPLACY, RSR\* 1957, 419-441; 1958, 270-313 y 431-462.

#### 1. LOS PAPIROS.

Como el Nuevo Testamento fue redactado casi en su totalidad en la segunda mitad del siglo primero, no debe sorprendernos que no poseamos texto ni copia de esa época. Sin embargo, los descubrimientos realizados

en Egipto permiten formarse una idea clara de la forma en que podía presentarse una carta de san Pablo y hasta una esquelita como la que dirige a Filemón. A. DEISSMANN<sup>42</sup> es uno de los que más adelante han llevado la comparación. Los escritos un tanto largos se redactan todavía por columnas en rollos, y los más cortos en hojas separadas. Las obras circulan muy pronto entre las diferentes Iglesias; antes de terminar el siglo existe ya una colección de las epístolas paulinas (2Pe 3,16). Entonces se difunde un texto, cuya influencia se acusa ya a partir del siglo II, tanto en el mundo latino como en el mundo siríaco. Este texto más popular, como también más semítico, no es necesariamente el mejor. En todo caso, no es el único.

En el siglo II los manuscritos aparecen en forma de códice<sup>43</sup>. El más antiguo es el papiro Rylands 457 (Jn 18,31-33,37) escrito en el anverso y en el reverso<sup>44</sup>; razones variadas, sobre todo paleográficas, obligan a datarlo en la primera mitad del siglo, a lo sumo 50 años después de la redacción del cuarto evangelio. Es un testimonio de la rápida difusión de este último, de Asia Menor a Egipto, donde se encontró y se compró el fragmento en 1920. Está confirmado por el descubrimiento de 14 capítulos del cuarto evangelio en un papiro egipcio que data del año 200 poco más o menos<sup>45</sup>. Poseemos también, del año 180 poco más o menos, el papiro Egerton, que no es un papiro bíblico propiamente dicho, pero contiene pasajes estrechamente emparentados con los evangelios canónicos. Notemos finalmente que C. Roberts cree deber datar de fines del siglo II ciertos fragmentos del Evangelio de san Mateo conservados en Oxford (Magdalen College), hasta ahora atribuidos a los siglos III-IV, que pertenecen al mismo códice que P<sup>67</sup> de Barcelona (Fund. S. Lucas), identificado en 1957 por R. Roca Puig.

Mucho más se conserva del siglo III. Del 220 poco más o menos datan 14 líneas encontradas en Dura-Europos junto al Eufrates, que comprenden un pasaje del *Diatéssaron* en que TACIANO había, en el siglo precedente, reunido en una sola obra los cuatro evangelios. Un poco más tardíos son los papiros encontrados en Oxirincos, que contienen fragmentos del Evangelio de san Juan y de la carta a los Hebreos (en el British Museum), así como un papiro de la sociedad italiana de papirología, que contiene un fragmento de los Hechos de los Apóstoles. La más hermosa colección del siglo III la constituyen los papiros Chester Beatty. El primero (P<sup>45</sup>) comprende 30 folios de un códice que primitivamente contaba 220; quedan 2 de Mt, 6 de Mc, 7 de Lc, 2 de Jn y 13 de los Hechos. La escritura es pequeña; las hojas son anchas y están plegadas en dos; no en cuatro, como es el caso en el segundo papiro Beatty (P<sup>46</sup>). 10 hojas de este último fueron al principio adquiridas por Chester Beatty, luego otras 30 por la universidad de Michigan, y finalmente otras 46 por el propio Chester Beatty. Tenemos

42. A. DEISSMANN, *Licht von Osten*, Tubinga \*1923.

43. Véase supra, p. 104.

44. Lámina III.

45. V. MARTIN, *Papyrus Bodmer II*, Ginebra 1956. Cf. P. BOISMARD, RB\* 1957, 363-398.

41. Acerca de la Vetus Latina Hispana, cf. infra, p. 547, n. 2.

así 86 hojas de un *corpus* de las cartas de san Pablo, que debía contener 104<sup>46</sup>. En él se hallan las cartas dispuestas en el orden actual, excepto la carta a los Hebreos, intercalada entre Rom y 1 Cor; Kenyon piensa que el códice no contenía las cartas llamadas pastorales (Timoteo y Tito). El tercer papiro Chester Beatty (P<sup>47</sup>) contiene los capítulos 9 a 17 del Apocalipsis<sup>47</sup>.

## 2. LAS COPIAS EN PERGAMINO.

En el siglo iv se multiplican los papiros, así el papiro Michigan 1571 que comprende dos capítulos de los Hechos de los Apóstoles. En las revistas de papirología y en la «Chronique d'Égypte» publicada en Bruselas se hallará la mención de las nuevas publicaciones. En 1960 A. Botte contaba 72 papiros del Nuevo Testamento<sup>48</sup>. Pero a esta altura del siglo iv tenemos ya algo mejor que estos fragmentos incompletos: se trata de los grandes códices bíblicos. El códice Vaticano (B) perdió sus últimos folios (cartas pastorales, Hebreos y Apocalipsis). El *Sinaiticus* (Σ) muy ligeramente posterior, en el que están ya indicadas las divisiones del texto propuestas por Eusebio de Cesarea († 340), contiene todo el Nuevo Testamento e incluso dos escritos de la antigüedad cristiana: la llamada epístola de Bernabé y el *Pastor* de HERMAS. El *Alexandrinus* (A), posterior a san Atanasio y seguramente de principios del siglo v, no está tan bien conservado: le falta la mayor parte de Mt, dos capítulos de Jn y ocho de 2Cor; pero el manuscrito contenía además la carta del papa san Clemente Romano. Su nombre proviene de que el patriarca de Constantinopla, Cirilo Lukaris, lo había traído de Alejandría antes de regalarlo al rey de Inglaterra Jacobo I. El palimpsesto de la Biblioteca Nacional de París, llamado *codex Ephraemi* (C), llegó a París con Catalina de Médicis; data igualmente del siglo v; en él, el Nuevo Testamento está mejor conservado que el Antiguo; sin embargo, sólo conserva 145 folios, de los 238 que tenía; faltan completamente 2Tes y 2Jn.

El *codex Bezae* (D), que data también muy probablemente del siglo v, tiene un aspecto muy diferente. Sólo contiene los evangelios y los Hechos, y el texto griego lleva enfrente el texto latino. Este texto difiere asaz notablemente del de los unciales que preceden y en él se encuentra el texto popular, conocido por las viejas versiones siríaca y latina, al que se hizo alusión anteriormente. Su nombre le viene de que los hugonotes, después del saqueo de Lyon, lo ofrecieron a Teodoro de Beza, que lo donó en 1581 a la universidad de Cambridge. El códice Freer (W. Washington, siglo v), tiene un célebre *logion* suplementario en Mc 16,14ss; sólo contiene los evangelios.

Muchos unciales datan del siglo vi. Como los precedentes, se designan ordinariamente por una mayúscula (Gregory y von Soden propusieron otra numeración). D2 (*Claromontanus*, París) contiene sólo las cartas de san Pablo, en griego y en latín; E2 (*Laudianus*, Oxford) tiene sólo los Hechos; H3 (*Coislinianus*, disperso entre París, Leningrado, Moscú, Kiev, Turín y el monte Atos) contiene las cartas de san Pablo con una importante subscripción que dice que el manuscrito fue colacionado con el de la biblioteca de Cesarea; N (*Leningrado*, en púrpura) contiene los evangelios; O, adquirido en Sinope en 1899 por un oficial francés, no tiene más que el Evangelio de san Mateo escrito en letras de oro sobre púrpura; P2 (*Porphyrrianus*, Wolfenbüttel) tiene los evangelios; Q (Wolfenbüttel) tiene sólo Lc y Jn; R (British Museum), fragmentos de Lc; T (Vaticano), fragmentos de Lc y de Jn; Z (Dublín), sólo Mateo. Entre los unciales de la época siguiente hay que citar el *Koridethi* (Θ, en Tiflis), importante desde el punto de vista de la crítica textual, pues parece haber sido copiado de un manuscrito muy antiguo.

Así, en total tenemos 212 unciales o fragmentos de unciales que van del siglo iv al x. Es una riqueza considerable si se tiene presente que de Homero no existe ningún uncial y que, sin contar los papiros cuyo conjunto (entre el siglo ii antes y el vii después de C.) llega a dar más de 13 500 versos entre 15 693, el más antiguo manuscrito (*Venetus* 454) parece ser un minúsculo del siglo x. De Ésquilo, el *Mediceus* (Florencia) data de hacia el año 1000 y el *Parisinus* es del siglo xiii. De Heródoto y de Platón hay dos o tres manuscritos del s. x; Virgilio está especialmente favorecido con su manuscrito del siglo v.

Todavía se seguía escribiendo en unciales cuando fue apareciendo la minúscula. El Evangelio Uspenskii (Leningrado) data de 835; es el más antiguo de los que se han podido fechar. En lo sucesivo se desarrolló mucho esta escritura y acabó por suplantar a la uncial, que sólo se perpetuará durante varios siglos en la forma de uncial litúrgica. Una primera serie de minúsculos (entre ellos el Evangelio Uspenskii) provienen del monasterio de Constantinopla llamado el Studion (siglos ix-x); aparecen luego los *scriptoria* de Italia. Después de estos *codices vetustissimi* vienen los *codices vetusti* (siglos x-xii) y finalmente las series más recientes (siglos xiii-xvi), fecha en que la imprenta suplanta a la copia. Esto constituye una masa de 2500 Biblias, además los leccionarios litúrgicos en número de 1500 (de ellos, 1200 evangeliarios), todo lo cual proviene sobre todo de Oriente. Para utilizar tal cantidad de manuscritos, hay que clasificarlos de antemano por familias. Pero incluso para hacer esta clasificación hay que tener presentes las versiones antiguas, de que nos vamos a ocupar ahora.

46. G. ZUNTZ, *The Text of the Epistles. A Disquisition upon the Corpus Paulinum*, Londres 1953.

47. La lista de los papiros es puesta al día periódicamente por ALAND en ZNW.

48. *Papyrus bibliques*, en D.B.S. vi, 1112-1118.

## § II. Las versiones.

### BIBLIOGRAFÍA

Véanse las obras de L. VAGANAY, NAU y KENYON, citadas supra, p. 113 y 116. A. VÖÖBUS, *Early Versions of the New Testament*, Estocolmo 1954.

El cristianismo se propagó muy pronto en las diferentes partes del imperio romano. Antes de que se copiasen el *Vaticanus* y el *Sinaiticus* y aun antes de que existiera el códice paulino Chester Beatty, se habían hecho ya traducciones siríacas, coptas y latinas sobre textos griegos que actualmente no se conservan. Estaban destinadas a los fieles de Siria, de Egipto y de Occidente.

Dejando a un lado la cuestión debatida de si el *Diatessaron* de Taciano era un escrito primitivamente *siriaco*, sólo conservaremos dos manuscritos como testigos actuales de la antigua traducción siríaca. El primero, descubierto en un monasterio egipcio de Nitria, fue publicado en 1858 por W. Cureton (de ahí el nombre de versión siríaca curetoniana). Se trata de 80 folios de un evangelario del siglo v en los que Jn precede a Lc. El otro fue descubierto en 1892 por la señora Smith Lewis en el monasterio del Sinaí, de donde el nombre de versión siríaca sinaitica. Es un evangelario palimpsesto del siglo iv, que contiene poco más o menos las tres cuartas partes de los evangelios. Esta vieja traducción siríaca (*da-mefarresê*, es decir [evangelios] «separados» y no unidos como en el *Diatessaron*) pudo haber sido hecha alrededor del año 200. Fue seguida de otra hecha en el siglo v quizá por Rabbula de Edesa: es la *pešitto* del Nuevo Testamento, de la que quedan dos ejemplares que datan ciertamente del siglo v (uno de ellos está en el British Museum), y una docena de otros anteriores al final del siglo vi. Los textos son muy parecidos y no contienen 2Pe, 2Jn, 3Jn, Jds ni el Apocalipsis. En el siglo vi Filoxenes de Mabbug hizo completar y revisar este texto en función del griego. Es la versión siríaca filoxeniana. Esta misma fue revisada en el siglo vii por Tomás de Harkel: es la Harkleana, de la que hay en Roma una copia del siglo vii y otra del viii.

El *copto* es la antigua lengua faraónica desarrollada, y hasta transformada, en la época grecorromana y escrita ya mediante una adaptación de los caracteres griegos. Existían diversos dialectos coptos: el fayúmico, el acmínico, el sahídico, el boháirico. Parece ser que la primera traducción se hizo en sahídico, que era dialecto del alto Egipto. Del siglo iv tenemos una copia de los Hechos de los Apóstoles y una copia del cuarto evangelio. La versión bohaírica (bajo Egipto) es algo más reciente y se conserva en manuscritos tardíos (excepto un folio del siglo v que contiene un fragmento de la carta a los Efesios). No obstante, se puede esperar mucho de las versiones coptas, dado que Egipto es la tierra de los papiros.

Ya en los manuscritos descubiertos recientemente en Nag Hammadi se ha identificado una versión copta de cierto evangelio gnóstico que po-

dría remontar al siglo ii y habría utilizado el Evangelio de san Juan. Aun cuando se trata de un escrito herético, tal descubrimiento podría aportar algunos elementos a la crítica textual.

El Nuevo Testamento se tradujo al *latín* ya en el siglo ii, seguramente hacia el año 150. Las citas de san Cipriano permiten conocer el texto africano; las de Novaciano y otros, el texto europeo; en el siglo iv hubo probablemente una revisión italiana. De esta antigua versión latina anterior a san Jerónimo, nos quedan 38 manuscritos (unos 50, si se cuentan todos los fragmentos) que se designan con una minúscula en cursiva. Pero son muy importantes, dado que son antiguos. Entre los textos europeos, el más importante es el códice de Vercelli (*Vercellensis*, a, siglo iv), con los cuatro evangelios en orden occidental (Mt, Jn, Lc, Mc); el códice de Verona (b, siglos iv-v) es mejor; le sigue el de Corbie (*ff2*, siglo v) y el de Brixen (siglo vi). Las cartas y los Hechos de los Apóstoles están consignadas en manuscritos más tardíos. «Entre los que, en el fondo, representan el grupo africano, hay que citar los códices *Bobbienensis*, siglo iv-v (k) y *Palatinus* (e), siglo v, para los evangelios; el palimpsesto *Floriacensis*, siglo vi (h), para los Hechos, las epístolas católicas y el Apocalipsis, y finalmente los fragmentos de Freising, siglo vi-vii (r), para las cartas paulinas» (Vaganay).

Este texto fue reemplazado en la Iglesia latina por la Vulgata. Ampliamente difundida, esta traducción ha dejado muchos testigos. El trabajo de san Jerónimo no consistió en una traducción verdaderamente nueva, sino en una revisión de los textos evangélicos itálicos. El manuscrito más antiguo es el de Saint Gall (500), desgraciadamente muy incompleto. Los manuscritos del siglo vi son raros. El de Fulda (entre 541 y 546) contiene todo el Nuevo Testamento, los evangelios en la forma del *Diatéssaron*. El *Mediolanensis* y el *Harleianus* datan del siglo vi; el *Amiatinus* (ya citado, pues contiene también el Antiguo Testamento), del siglo viii. A partir del siglo ix estos textos se multiplican extraordinariamente. Wordsworth y White han hecho una edición crítica del texto latino.

Citemos por fin, como en el caso del Antiguo Testamento, las versiones gótica, etiópica, georgiana y armenia<sup>49</sup>. Acerca de estas dos últimas se plantea el problema de su relación original con la antigua versión siríaca. Este hecho les confiere cierta importancia para la crítica textual del Nuevo Testamento.

49. S. LYONNET, *Les origines de la version armenienne et le Diatessaron\**, Roma 1950.

## CAPÍTULO SEGUNDO

## LA CRÍTICA TEXTUAL

La crítica textual tiene por objeto reconstruir el estado primitivo de un texto del que sólo se poseen ya copias. Toda copia es más o menos defectuosa. Cuando se dispone de diversas copias, las variantes que se observan entre ellas inducen a averiguar la verdadera lectura. Incluso cuando sólo se dispone de una copia, puede haber faltas evidentes que obligan a suponer un texto primitivo distinto del que se tiene a la vista. Sin embargo, en presencia de un texto oscuro conviene ser prudentes y no suponer precipitadamente un texto defectuoso. La crítica textual es hoy más exigente que en las décadas precedentes para admitir conjeturas textuales que no estén basadas en una tradición manuscrita. Un mejor conocimiento del antiguo Oriente y de sus lenguas ha permitido en realidad comprender pasajes que durante largo tiempo habían parecido ininteligibles.

## § I. Principios generales.

## BIBLIOGRAFÍA

- P. COLLOMP, *La critique des textes*, París 1931.  
 L. DENNEFELD, *Critique textuelle de l'Ancien Testament\**, SDB II, 240-256.  
 H. J. VOGELS y L. PIROT, *Critique textuelle du Nouveau Testament\**, SDB II, col. 256-274.  
 H. QUENTIN, *Essais de critique textuelle\**, París 1926.  
 MOSHÉ LAZAR, *Alfonso de Zamora, copiste\**, en «Sefarad» 18, 1958, 314-327.

La crítica textual es una ciencia que tiene su historia. Ya en la antigüedad se preocupó por ella cuando los alejandrinos trataron de editar los autores clásicos, por ejemplo Homero. Inventaron incluso un sistema de notación de las faltas, que utilizó Orígenes. A partir del renacimiento el problema adquirió actualidad para todos los textos, cualesquiera que fueran, pero con frecuencia precisamente a propósito del texto bíblico se puso empeño en determinar las reglas de esta ciencia. Así J. J. Griesbach, que formuló 15 reglas; K. Lachmann, que precisó el método con ocasión de su edición

del Nuevo Testamento (1842); dom Quentin, en vista de la edición benedictina de la Vulgata. También otros se han ejercitado en esto, como J. Bédier para los textos de la edad media y L. Havet para los textos de los clásicos latinos.

La crítica textual es función de la transmisión del texto. Es una ciencia histórica. Para dar satisfacción al espíritu, quiere poner en claro los hechos que explican el texto tal como lo tenemos ante los ojos, con sus faltas. Su dificultad proviene precisamente de que, en el punto de partida de la investigación, ignoramos lo que pensaba el autor del texto primitivo y lo que pensaban e hicieron los escribas sucesivos que nos transmitieron su obra. Ni siquiera sabemos *a priori* cuántas veces fue copiado el texto entre la redacción hecha por el autor y los manuscritos que todavía poseemos. En el intervalo, sin embargo, actuaron factores *históricos y psicológicos* que debemos conocer o descubrir.

## 1. FACTORES HISTÓRICOS.

1.º Hay que notar en primer lugar las condiciones mismas del trabajo de los *copistas*. ¿Leían el texto que copiaban? ¿O escuchaban la lectura del texto hecha por otra persona? En el primer caso sólo podrían darse faltas de visión, en el segundo pueden añadirse además faltas de audición. Las unas y las otras se reconocen tanto en los textos griegos como en los textos egipcios<sup>1</sup>. Debemos, pues, contar con faltas análogas entre los copistas bíblicos.

Hay incluso que remontar hasta el origen del texto y conocer las condiciones de composición de una obra antigua. San Pablo dictaba sus cartas y, gracias a la correspondencia de la antigüedad, en particular la de Cicerón, podemos formarnos una idea de la manera como operaba. Los autores releían sus cartas, pero el estilo hablado permite ciertos giros, ciertas libertades de sintaxis, que no se deberán atribuir a faltas de copistas<sup>2</sup>.

También hay que recordar que en la antigüedad se formaban colecciones reuniendo libros diversos. Repetidas veces, en los documentos escolares del nuevo imperio egipcio (siglos XVI-XII a.C.), la *Sátira de los Oficios* se halla al lado de la *Enseñanza de Amenemhet I* y el *Himno al Nilo*. Por otra parte sabemos también que los textos egipcios se dividían en párrafos, designados respectivamente por las primeras palabras del texto, el *incipit*. El alumno escribía aprendía la serie de los *incipit*, que se hallan en los textos en un orden inmutable.

Hay que saber también cómo se conservaban los textos después de copiados. En este particular, las mejores informaciones que tenemos son las asirobabilónicas, gracias a la biblioteca de Assurbanipal (siglo VII). Ciertas series de textos estaban constituidas desde hacía mucho tiempo,

1. B. VAN DE WALLE y G. POSENER, *La transmission des textes littéraires égyptiens*, Bruselas 1948.  
 2. G. A. ESCHLIMANN, *La rédaction des Épîtres pauliniennes\**, RB 1946, 185ss.

muchos de ellos desde la época casita (mediados del II milenio); cada tableta de la serie iba marcada con un número de orden, y un colofón indicaba la fecha y el escriba. A veces — cosa curiosa — el escriba notaba que no había podido leer tal o cual pasaje de su modelo deteriorado. El conocimiento de los procedimientos de transmisión en los medios egipcio y babilónico es muy útil para lograr formarnos una idea de lo que eran en Palestina, donde se han hallado muchos menos documentos. Y hasta se puede puntualizar que hay que atender más bien al lado egipcio, dado que la mayor parte de los escritos de Palestina se escribían, como los de Egipto, en materiales efímeros, no ya en tabletas; lo que ha conservado el clima seco de Egipto, lo ha destruido el clima húmedo de Palestina.

2.º El trabajo de copista fue de cuando en cuando revisado por medio de *recensiones*. Una recensión es un esfuerzo crítico llevado a cabo por un espíritu atento que descubre divergencias y faltas en los manuscritos de un texto que le interesa. No estamos bien informados sobre las recensiones del Antiguo Testamento. Ciertamente las hubo. El trabajo de los masoretas antes de la introducción de los puntos vocales es una larga recensión, cuyo valor podemos ahora apreciar mejor. El texto masorético de Isafas, del que no tenemos testigos completos antes del siglo X, aparece en conjunto mejor que el rollo de Qumrán 1QIs<sup>a</sup>, que es varios siglos anterior.

Mejor informados estamos a propósito de la Biblia griega, gracias a la carta de san Jerónimo al papa Dámaso. San Jerónimo conoce tres recensiones de los LXX: la de Hesiquio en Egipto, la de Luciano en Constantinopla y Antioquía y la de Orígenes en Palestina. En otros lugares no cita más que a Orígenes y a Luciano de Antioquía, y en los manuscritos lucianícos no parece ver sino una vieja versión preorigeniana. P. de Lagarde creyó reconocer esta recensión de Luciano considerada como una «séptima traducción» por los textos de la edad media. Identificó lecciones marcadas con un *lomad* siríaco o una *lambda* griega en ciertos manuscritos, con ciertas lecciones propias de los padres antioqueños, y reconoció en esta letra la inicial de «Luciano». Pero muchos<sup>3</sup> consideran esta identificación como insuficientemente fundada. A la postre, la gran recensión de los LXX es la de Orígenes en Cesarea. No hizo el mismo trabajo con el Nuevo Testamento. Sin embargo, no faltaban diversos ejemplares en la biblioteca de Cesarea, que completó el sacerdote Pánfilo, que murió mártir en 310. Esta biblioteca atravesó la tormenta de la persecución de Diocleciano y, de allí, el obispo Eusebio envió a Constantino 50 ejemplares de la Biblia.

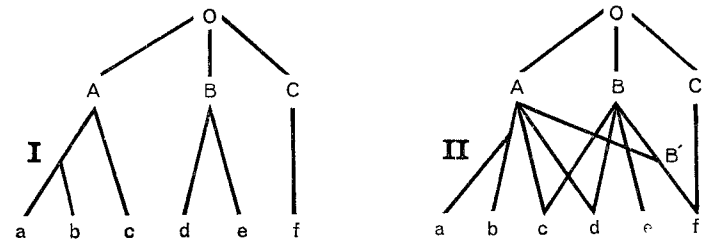
3.º Una recensión poseía una autoridad real y de ella podía proceder toda una serie de copias, una *familia* de manuscritos. No obstante, la noción de familia no recubre la de recensión. Como acabamos de ver en el caso de Luciano de Antioquía, es incluso difícil descubrir la familia que corresponde a una recensión. La familia no se identifica con la recen-

3. DEVRESSE, o.c. 120.

sión, pero puede servir para descubrirla. Se designa como familia un conjunto de manuscritos que ofrecen las mismas particularidades: los mismos pasajes añadidos o ausentes, las mismas faltas (lo que se llama faltas comunes). En la masa de los minúsculos griegos del Nuevo Testamento, el erudito irlandés Ferrar ha reconocido un grupo al que llama la familia 13. Todos estos manuscritos tienen las características siguientes: 1.º, lecturas especiales en Mt 1,16 (a José no se le llama esposo de María) y 12,14. 2.º, transposición de Lc 22,43s (sudor de sangre) después de Mt 26,39, y de Jn 7,53-8,11 (la mujer adúltera) después de Lc 21,38. 3.º, el cálculo de los esticos va precedido de un cómputo de las palabras. También se ha podido identificar la existencia de otra familia, llamada familia 1 y reconocida por Kirsopp Lake.

Toda familia supone un antepasado, es decir, un manuscrito básico, generalmente desaparecido, al que se llama arquetipo.

4.º Paralelamente a las recensiones existen *contaminaciones*. Un copista trabajó con varios textos, o confrontó su texto básico con otro texto, del que tomaba lo que le parecía oportuno. De ahí resulta un texto ecléctico. El caso fue muy frecuente en la edad media, y es fuente de grandes dificultades cuando se trata de establecer las filiaciones y las familias. En lugar del esquema de transmisión ideal (I), se llega al esquema (II), en el



que resulta muy difícil desenredar la maraña de las transmisiones y descubrir los arquetipos desaparecidos A, B o C. ¿Cómo distinguir c y d (familia A contaminada por B), de e que depende puramente de B, o de f, copiado de C pero contaminado por B', que depende de A y de B?

5.º Finalmente, después de las recensiones, hubo lo que se llama las *ediciones*. En éstas, la presentación del texto, su disposición en líneas es computada (esticometría), así como su repartición en párrafos. Los manuscritos más antiguos, como el Vaticano, están escritos «a plena línea», sin cortes que tengan en cuenta el sentido (excepto en los libros poéticos). Entonces las líneas tienen el mismo número de letras; en casos de copistas distraídos se puede notar la desaparición de este número de letras cuando les ocurre saltarse una línea acá o allá. La edición de Eusebio comportaba una división de los evangelios en secciones (los cánones de Eusebio)<sup>4</sup>. Es

4. Cf. A. VACCARI, en *Mélanges Furlani*\*, Roma 1957, 433s.



un sistema de referencia de un evangelio a otro, y las indicaciones colocadas al margen no influían en la disposición del texto. Distinto fue el caso en la edición de Eutalio, que dispuso su texto *per cola et commata*, según el sentido.

## 2. FACTORES PSICOLÓGICOS.

Tales son, pues, los principales datos generales, que dependen del medio y de la práctica, que condicionaron el trabajo del copista. Pero hay que tener presentes los *factores psicológicos* personales de cada copista:

1.º El copista está expuesto a faltas materiales; por ejemplo, confunde una letra con otra; en griego *A* y *Δ* o *Λ*, en hebreo, *ר* (*r*) y *ד* (*d*). Este último caso es muy frecuente, puesto que durante varios siglos estas dos letras fueron prácticamente indiscernibles en escritura aramea. El copista puede repetir dos veces una letra que copia (ditografía) o, viceversa, copiar sólo una vez dos letras idénticas que se siguen con cierto intervalo (haplografía). En este último caso el ojo del copista, yendo del texto copiado a la copia, se ha detenido en la misma letra, pero no en el lugar conveniente. Puede también darse que el copista salte varias palabras cuando un grupo de letras se repite a poca distancia, al principio (*homoioarkton*) o al fin de una palabra (*homoioateleuton*).

Los finales de línea del modelo son el lugar privilegiado para semejantes faltas. Incluso, a veces, si el modelo no era perfectamente rectilíneo, pudo darse que el copista ligara tal fin de línea con una línea siguiente, de donde vienen las transposiciones (existe un caso muy claro identificado por A. Dupont-Sommer en una inscripción fenicia); pero éstas pueden también producirse en otros lugares.

2.º Los copistas pueden verse en la tentación de armonizar textos paralelos. En un capítulo del libro de las Crónicas, que narra el reinado de David, un escriba introducirá el texto del pasaje paralelo de los libros de Samuel (2Sam 23,25.34); en Mc 3,14 (Jesús que escoge a los doce llamados Apóstoles, en san Lucas) el Sinaítico introduce el texto paralelo de Lc 6,13. Estas armonizaciones pueden haber tenido lugar mecánicamente, por tener el copista en la memoria el pasaje paralelo. Pero también pueden haberse hecho más o menos conscientemente. Son especialmente numerosas en las citas, por creer el copista deber corregir lo que le parece un error de copia de su predecesor, cuando lo que lee no le parece corresponder a lo que sabe.

3.º La ciencia, o la pseudociencia, del copista puede ser causa de numerosas faltas en la transmisión, sobre todo de las adiciones. Tiene tendencia a transformar un texto que no comprende en un conjunto de letras, análogo al precedente en cuanto a la disposición de los signos, pero que da según él un sentido más viable. A esto se llama la lectura facilitante. Por ejemplo, los copistas, siguiendo su propia localización, situarán a Emaús a 60 ó a 160 estadios de Jerusalén. Más de una vez se

han transformado así los nombres propios. Pero hay más: al copista puede chocarle un texto que le parece contrario a la doctrina que ha recibido. No es imposible que el texto masorético atenuara así el carácter mesiánico de ciertos pasajes del Antiguo Testamento utilizados por los cristianos. Es cierto que algunos pasajes del evangelio de san Marcos fueron alterados por copistas que no los hallaban compatibles con la divinidad de Cristo. Así los copistas del códice de Verona y del códice Palatino no pudieron aceptar que Cristo se admire (Mc 6,6) y así suprimieron las palabras chocantes. Los unciales D (*codex Bezae*), W y Koridethi no pudieron admitir que los parientes de Jesús dijeran que había «perdido la razón» (Mc 3,21). Otros copistas no se resignarán a que el Hijo ignore el día de la conmovión final. Finalmente, otros esfumarán el color judaico de los evangelios.

## 3. REGLAS DE CRÍTICA TEXTUAL.

En función de estos datos históricos y psicológicos que condicionan la transmisión del texto, se han formulado ciertas reglas que deben, no obstante, aplicarse siempre con discernimiento. He aquí las siete que mantiene L. Pirot:

1.º Se debe preferir la lectura más difícil de comprender (*lectio difficilior*), a menos que se oponga el contexto. En efecto, las lecturas facilitantes se deben atribuir al copista.

2.º La lectura más corta se debe preferir a la más larga, dado que el escriba tiende a explicar y a glosar. Pero se puede invertir la regla si se observa haplografía, *homoioateleuton* u omisión de una línea. *Lectio brevior potior*.

3.º Se debe escoger la lectura que parece ser origen de las otras.

4.º Toda variante que parezca ser una corrección intencionada, se debe rechazar.

5.º En los pasajes paralelos se debe preferir la lectura que ofrezca divergencias verbales a la que asimile los textos, y esto por razón de la tendencia de los escribas a armonizar.

6.º Hay que preferir siempre la lectura que mejor cuadre con la lengua y la mentalidad del autor sagrado. Pero se puede dudar sobre esta lengua y esta mentalidad; así muchos críticos no darán la preferencia a las lecturas del *codex Bezae*, aunque este texto es más semítico que los otros.

7.º Antes de decidirse respecto a una variante hay que tener en cuenta las características del manuscrito que la contiene. El conjunto del manuscrito es lo que da a conocer las cualidades o deficiencias del escriba, el modelo que seguía, su presentación material (dimensión de las líneas, presencia de glosas) y la manera como fue utilizado.

## § II. La crítica textual del Nuevo Testamento.

## BIBLIOGRAFÍA

- M.J. LAGRANGE, *Critique textuelle du Nouveau Testament*, II, *La critique rationnelle\**, París 1935,  
 L. VAGANAY, *Initiation à la critique textuelle néotestamentaire\**, París 1934.  
 H.J. VOGELS, *Handbuch der Textkritik des neuen Testaments\**, Bonn 1955.

## 1. SOBRE LA ELECCIÓN DE UN TEXTO.

La dificultad de la crítica textual del Nuevo Testamento viene de la multiplicidad de los manuscritos. La primera tarea de los críticos consistió en inventariarlos: ya hemos visto cuál es actualmente el resultado de esta vasta encuesta. El segundo quehacer consiste en comparar los manuscritos y cotejarlos. El material escriturario se compone de unciales, de minúsculos, de leccionarios litúrgicos, de papiros, de *ostraka* (textos breves escritos sobre cascos de alfarería), de talismanes, y finalmente de las diferentes versiones y de las citas de autores antiguos, que hay también que verificar. Esta masa enorme supera todo lo que se tiene a disposición acerca de un texto antiguo cualquiera; ha proporcionado unas 150 000 variantes. La mayor parte son variantes insignificantes: variaciones de ortografía o *lapsus calami*. Ya Westcott y Hort, al dar esta cifra, observaban que nueve décimas partes del texto estaban aseguradas y que las variantes importantes se referían a una parte exigua. Las hay, sin embargo, por ejemplo la pericopa (párrafo breve) relativa a la mujer adúltera (Jn 7,53-8,11), la mención del sudor de sangre en Getsemaní (Lc 22,43s), la doxología que cierra la carta a los Romanos, 16,25-27. Generalmente las variantes son más breves: así, una serie de textos omite al principio del evangelio de san Marcos el título de Hijo de Dios dado a Cristo, otra serie no menciona ninguna iglesia particular en el encabezamiento de la carta a los Efesios.

Cuando se dan tales variantes, ¿qué texto se ha de escoger? Durante largo tiempo se siguió el texto de Erasmo, popularizado por la edición de Robert Estienne. Éste era el «texto recibido». Pero Erasmo no había hecho sino reproducir los manuscritos del convento de los dominicos de Basilea. Pronto se pudieron discernir las deficiencias. Bengel (1687-1752) fue el primero que trató de agrupar los textos en familias según las variantes observadas. Reconoció dos tipos fundamentales de manuscritos, dos familias. Esto no era suficiente. Griesbach (1745-1822) reconoció tres. Pero la primera edición crítica se debe a TISCHENDORFF (*Editio octava maior*, Leipzig 1869-1872), que abandonó el texto recibido y dio la preferencia a la familia del Sináítico, descubierto por él. Westcott y Hort identificaron las tres familias y las tres recensiones conocidas por san Jerónimo; basaron su edición sobre el Vaticano, que pertenece a la misma familia que el

Sináítico. Finalmente los trabajos de Kirsopp Lake y Streeter dieron por resultado el reconocimiento de una cuarta familia, el texto de Cesarea, por lo menos en cuanto a los evangelios. En efecto, el padre Lagrange ha podido distinguir las familias según que se trate de los evangelios, de los Hechos, de las cartas de san Pablo, de las epístolas católicas o del Apocalipsis. Nos limitaremos aquí a describir las características de estas cuatro grandes familias, algunas de las cuales se vuelven a hallar en cada grupo de libros.

## 2. CUATRO FAMILIAS DE TEXTOS.

La primera familia estudiada por Lagrange es la que fue considerada durante largo tiempo, si bien abusivamente, como un texto occidental, porque al principio había sido conocido sobre todo por las antiguas versiones latinas. Aun cuando su principal representante data seguramente del siglo V (el códice grecolatino D), este texto es uno de los que están atestigüados desde más antiguo. Es ya el de ciertos papiros (P<sup>38</sup>) y el de un pergamino del siglo IV, el texto del que proceden las antiguas versiones latina y siríaca y que citan escritores eclesiásticos griegos, tales como Marción, san Justino y san Ireneo. L. Vaganay relaciona con este texto los unciales W (en cuanto a Mc 1-5), E de los Hechos, F y G de las cartas paulinas, y algunos minúsculos. Este texto antiguo tuvo gran difusión en los siglos III y IV; pero se discute sobre su homogeneidad. Se hace difícil restringirlo a ciertos testigos (Lagrange) o ver en él «un lote de antiguas variantes inconexas» que sufrió muchas modificaciones (Vaganay).

El *codex Bezae* (D) tiene tendencia a transformar fórmulas expresivas, pero sorprendentes, en lecturas triviales (en Mc 7,19 *aphedrona*, «retretes» será reemplazado por *okheton*, «cloaca, alcantarilla»). Le gusta la claridad y no admite que pueda uno dirigirse en lancha a un lugar desierto (Mc 6,32). Tiende a suavizar el estilo de Mc introduciendo conjunciones, suprimiendo pleonasmos, evitando el presente histórico y el plural colectivo. Armoniza y reproduce el *pater noster* de san Mateo en el evangelio de san Lucas (11,1-4), y la regla de oro del Evangelio en el decreto de Jerusalén (Act 15,29). Introduce en el texto sus preocupaciones teológicas y escriturarias; de ahí ciertas omisiones, como la mención de Abiatar, sumo sacerdote, en Mc 2,26, que parece no estar de acuerdo con 1Sam 21,3s. Contiene lecciones largas, en las que generalmente hay que reconocer adiciones; por ejemplo, después de Mt 20,28: «Pero vosotros, tratad de haceros grandes partiendo de la pequeñez y de haceros pequeños partiendo de la grandeza» (sigue el equivalente de Lc 14,8-10). El interés de este texto proviene de su acentuado carácter semítico. Los latinismos que se han creído discernir en él, parecen más discutibles.

La segunda familia es la de los grandes manuscritos, *Vaticanus* y *Sinaiticus*. Westcott y Hort habían visto en ellos un texto «neutro», que no había sido corrompido como los otros. Hoy día se reconoce en ellos una

recensión particularmente bien hecha, pero no exenta de faltas. Esta recensión está atestiguada por papiros, una serie de unciales, minúsculos, las versiones coptas (lo que induce a atribuirle un origen egipcio) y citas de los padres griegos que vivían en Egipto, como san Atanasio y san Cirilo de Alejandría. «Tiene la preocupación de antigüedad, brevedad, corrección.» En caso de duda, el copista suprime. Por ejemplo, no se halla en él ni la «mujer adúltera» ni el sudor de sangre. Son raras en él las armonizaciones y correcciones tendenciosas.

La tercera familia es con mucho la más difundida. Originaria de Antioquía, pasó a Constantinopla y de allí se propagó por todo el mundo griego. A esta recensión pertenece la masa de los minúsculos, pero comprende también algunos unciales de peso como A (*Alexandrinus*), E (*Basilienensis*), K, Ω. Es el texto de san Juan Crisóstomo. «En líneas generales lo que caracteriza esta recensión es el empeño por ser elegante, fluida, completa. Pone máximo cuidado en la corrección literaria: presenta frases más equilibradas, palabras mejor escogidas y, para decirlo en una palabra, es un texto destinado a hombres de letras. Manifiesta, además, gran preocupación de claridad, ya que se esfuerza de todas las maneras por explicar los pasajes oscuros. Finalmente, trata de no desperdiciar nada de los libros sagrados, amalgamando los pasajes paralelos. De esta manera nos hallamos con un texto *plenior*, pero colmado de graves defectos. Esto no quiere decir que sea un texto sin valor. Conservó, en tal o cual testigo antiguo, buen número de lecciones que tenían curso en los medios sirios de los primeros siglos»<sup>5</sup>.

La cuarta familia es la familia palestinese, que se cree asciende a Pánfilo, discípulo de Orígenes, martirizado en 310. Pero esta recensión palestinese del siglo III es difícil de puntualizar. De ella serían ramas las familias 1 y 13, así como los dos grupos más antiguos de la versión georgiana. Buen representante de ella sería también el uncial Θ hallado en el monasterio de Koridethi (Cáucaso), que data de los siglos VIII-IX. Todos estos textos se acercan a lo que conocemos de los textos de Orígenes, pero la contaminación por el texto bizantino, de la familia que representan, complica singularmente su estudio.

### 3. PRINCIPIOS CRÍTICOS DE LA ELECCIÓN ENTRE DIVERSAS LECCIONES.

En la hora actual no poseemos ya los arquetipos en estado puro; en el interior de una familia puede ser que se hayan conservado buenas lecturas del arquetipo sólo en manuscritos aislados o en citas, cuya importancia se ha mostrado recientemente. La elección de la lección buena, ya se haya de hacer al nivel de los manuscritos o al nivel de las familias, debe obedecer a principios críticos. ¿Cuáles son éstos?

No puede ser el principio del mayor número. Así como un solo manus-

crito puede tener razón contra varios, una sola familia puede tener razón contra las otras tres. En efecto, motivos no críticos pudieron contribuir a facilitar la difusión de un texto menos bueno a expensas de otro mejor. El intujo de Bizancio favoreció a la familia antioquena sin dar, por ello, más peso a sus lecciones. Sería también imprudente basarse en la edad de los testigos: una copia reciente pudo muy bien hacerse siguiendo un texto antiguo perdido posteriormente. Así, la crítica es bastante reservada respecto al texto de los papiros; con frecuencia son «copias privadas y textos baratos» (Collomp). Finalmente, tercer principio que hay que eliminar: el tenor general de los testigos. Un mal copista pudo tener ante los ojos un buen texto.

Dicho esto, pasemos a los principios positivos. Los primeros que se presentan al espíritu son los de la llamada crítica *externa*, basada en las características de los manuscritos y no en el contenido de los textos. Apartenamente, el mejor para la clasificación de las lecturas, es el de Lachmann: en los textos, las faltas comunes sugieren un antepasado común. Pero el método es difícil de practicar, puesto que supone ya una «orientación hacia la lectura primitiva», según la expresión de dom Quentin. Éste preferiría ignorar las faltas comunes y establecer como «regla férrea» un canon crítico que resultase de la clasificación de los manuscritos por estadísticas rigurosas.

De hecho, las contaminaciones impiden a uno y otro método acertar con el verdadero texto sin recurrir a criterios que no estén tomados de los manuscritos mismos, sino del texto que contienen; entonces entra en juego la crítica *interna*. No sólo hay que escoger la variante de que proceden todas las otras, sino también «la lectura que se armonice mejor con las tendencias particulares del autor», con las circunstancias históricas y psicológicas en que escribió. Como en muchos casos es difícil determinarlas, por eso se vacila en la elección de tal o cual lectura.

Por estas razones L. Vaganay propugna un método ecléctico. Se comenzará por la clasificación de los manuscritos y la crítica llamada *externa*, que determinará las familias. Ahora bien, buenos papiros, como las epístolas paulinas de Chester Beatty, y unciales de valor, como W (*Freer*), nos muestran cuán pronto se contaminaron las familias. A la crítica interna corresponderá, pues, «la última palabra». No deberá ser subjetiva, sino que deberá apoyarse siempre en datos observables; pero exigirá información e inteligencia. El crítico más informado y más perspicaz, que comprenda mejor al autor y lo que quiso decir, escogerá finalmente la verdadera lectura obliterada por los copistas. Después de varios siglos de crítica textual se puede actualmente decir que el *Vaticanus* (y subsidiariamente el *Sinaiticus*) debe gozar del favor de la crítica, mas sin olvidar que a veces es también defectuoso y que tiene tendencia a suprimir para adoptar lecturas cortas. Ese juicio de antemano favorable deberá, pues, ceder con frecuencia.

En el librito de L. Vaganay se hallarán ejemplos concretos y precisos sobre la manera de proceder. Las ediciones críticas modernas propenden,

5. L. VAGANAY, *Initiation à la critique textuelle néotestamentaire*\*, 96.

menos que Westcott y Hort, a ver en el texto alejandrino un pariente muy próximo del texto «neutro». Prestan más atención a las versiones antiguas y a las citas patristicas.

Entre las ediciones críticas conviene citar la de H. VON SODEN (1913) que fue precedida de trabajos preparatorios considerables. Ha sido muy discutida, pues se basaba en la distinción de tres recensiones, supuestas independientes una de otra: H (Hesiquio), I (Jerusalén) y K (koiné, es decir, antioquena); en caso de divergencia se recurría al principio mayoritario. La de Vogels (Friburgo de Brisgovia 1955) es clara y menos sistemática. Actualmente se da la preferencia a dos ediciones manuales, más empíricas en su elección. Presentan un aparato crítico reducido, pero sustancioso, que permite formarse rápidamente una idea de la tradición manuscrita.

A. MERK (Roma 1951) despeja el texto de todos los signos adicionales, salvo la indicación del comienzo del versículo mediante una línea vertical en caso de incertidumbre. Pero al pie de la página, después de indicar el número del versículo correspondiente, se hallan las variantes relativas a tal versículo. Las palabras discutidas se reproducen y van seguidas de la indicación de los manuscritos que apoyan la lección escogida. Luego, después de un corchete invertido, se indica la variante, seguida también de la indicación de los manuscritos. Cuando sólo hay interversión de los términos, no se reproducen las palabras del texto, sino hay solamente un sinusoide seguido del orden de la variante. Los manuscritos están agrupados por familias: K (koiné) designa la familia antioquena, C el texto de Cesarea, H el texto hesiquiano (nuestra segunda familia). El asterisco sigue a la sigla del manuscrito cuando se trata del texto original, anterior a las correcciones inscritas en el manuscrito. Una palabra añadida sigue al signo —, una palabra eliminada precede al signo >. Con frecuencia se indican las lecciones conocidas por los padres<sup>6</sup>. En el prólogo se da la lista de los manuscritos y de sus siglas, así como la nomenclatura en detalle de todos los signos críticos.

E. NESTLE (Stuttgart 1906) indica, por el contrario, la variante con el signo □ antes de la palabra en el texto mismo. Si se trata de varias palabras, la variante va encuadrada por dos signos, □ y □. Si una palabra falta sencillamente en algunos manuscritos se indica con un circulito, y la falta de un conjunto de palabras por □... Estos signos van reproducidos en nota, después de la indicación del número del versículo. Van seguidos de la variante con sus testigos o garantes, que preceden aquí a la indicación de los manuscritos cuya lección se ha preferido y que van introducidos por: *txt.* También están agrupadas las familias: H y K góticas designan respectivamente las familias hesiquiana y antioquena, φ y λ las familias 1 y 13. Las siglas *pc* (*pauci*, es decir, pequeño número de manuscritos) y *al* (*alii*) no se deben tomar como siglas de los minúsculos.

6. Sobre la importancia de los textos patristicos véanse los estudios del P. M. BOISMARD; cf. RB\* 1948, 5-34.

Esas dos ediciones, la una católica y la otra protestante, concuerdan sorprendentemente en cuanto al texto escogido. He aquí la breve serie de los textos discutidos, tal como la ha establecido G. D. KILPATRICK<sup>7</sup>: Mt 9,34; 12,47; 16,2-3; 17,21; 18,11; 21,44; 23,14; Mc 7,16; 9,44-46; 11,26; 15,28; 16,9-20; Lc 9,54-56; 17,36; 22,19b-20; 22,43-44.62; 23,17.34a; 24,12.40; Jn 5,4; 7,53-8,11; Act 8,37; 15,34; 24,6-8; 28,29; Rom 16,24.25-27; 1Jn 57-8.

### § III. La crítica textual del Antiguo Testamento.

#### BIBLIOGRAFÍA

- J. COPPENS, *La critique du texte hébreu de l'Ancien Testament\**, Brujas-Paris 1950.  
E. DHORME, *Le texte hébreu de l'Ancien Testament*, en *La Bible et l'Orient*, Paris 1955.

En cuanto al Antiguo Testamento, el estado de la tradición manuscrita hace que la cuestión crítica se plantee en términos diferentes. En efecto, la masa de los manuscritos hebreos no nos da una pluralidad de familias, como en el caso de los manuscritos griegos del Nuevo Testamento. Por interesantes que sean, las variantes de la escuela de Ben Neftalí son poca cosa en relación con el texto de Ben Aser. Aunque publicado insuficientemente, el material de la guenizá de El Cairo no parece que tenga que dar una recensión sustancialmente diferente; sin embargo, ya las variantes en la vocalización indican que la tradición no era tan firme en cuanto a las vocales como en cuanto al mismo texto consonántico. Éste es también el caso de las pocas divergencias, notadas por la tradición, entre el texto del libro de Daniel y su pronunciación masorética.

Los descubrimientos de Qumrán han modificado ligeramente la situación. Dejan entrever la posibilidad de conocer otras recensiones hebraicas distintas de la del texto masorético. Así, tenemos distintos manuscritos de Isaías, uno de los cuales (1QIs<sup>b</sup>) no tiene sino divergencias mínimas con los textos de la edad media, mientras que el otro (1QIs<sup>a</sup>) tiene un número bastante considerable. No obstante, no nos atreveríamos a decir que se trata de una recensión distinta de la del texto masorético. Es más bien un texto popular en el que abundan las faltas de copistas (a veces corregidas); además, este texto tiene su modo propio de vocalización (con muchas *matres lectionis*) y se resiente de la evolución de la sintaxis (empleo del perfecto y del imperfecto). Algunas variantes curiosas (52,14 adquiere alcance mesiánico) no parecen después de todo deberse retener; pero otras están apoyadas por la versión griega de los Setenta, con lo que adquieren mayor peso<sup>8</sup>. Esto mismo sucede en numerosos fragmentos del libro de Samuel.

7. JTS 1949, 155.

8. J. T. MILIK, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda\** 24

Ahora bien, el texto de los Setenta, o, por mejor decir, el texto hebreo que supone esta traducción griega, diverge a veces muy notablemente de la recensión masorética. Así, en el libro de Jeremías, el texto griego es más corto, poco más o menos en una octava parte, y distribuye los capítulos en otro orden. En cuanto a otros libros (Daniel, Ester), las diferencias son tales que hay sencillamente dos ediciones. Actualmente el problema esencial de la crítica del Antiguo Testamento es el de la relación entre el texto masorético y el de los Setenta.

Lo que complica la tarea del crítico textual del Antiguo Testamento es que la tradición manuscrita de los Setenta dista mucho de tener la unidad (aproximativa) de la tradición masorética. Del libro de los Jueces hay dos textos griegos, el *Vaticanus* y el *Alexandrinus*; lo mismo sucede en el caso del libro de Tobías, en el que el *Alexandrinus* y el *Vaticanus* van casi de la mano, mientras que el *Sinaiticus* representa una versión bastante diferente del libro, netamente más larga, a la que corresponden los fragmentos hallados en Qumrán<sup>9</sup>. Un problema análogo se plantea respecto al libro de Daniel, en el que el texto del manuscrito Chigi dista tanto del texto recibido, que muchos ven en él la traducción de Teodoción. ¿Se trata de dos traducciones o de dos recensiones? La cosa se puede discutir. Un dato nuevo ha aparecido con los textos griegos, por cierto muy raros, de Qumrán, donde se halla una recensión de los profetas menores que constituye «un eslabón que faltaba en la historia de los Setenta» (Barthélemy)<sup>10</sup>.

Estas variantes apenas si permiten hasta ahora constituir familias. Cualquiera que sea su número representan no obstante, un conjunto cuyas características son diferentes de las de las traducciones posteriores (Águila, Símmaco y Teodoción). Como lo han indicado los trabajos de Swette y más recientemente los de G. Gerleman (Job, Crónicas), I. Seeligman (Isaías), I. Soisalon-Soininen (Jueces), Pretzl (Jueces), Orlinsky y Kahle, los LXX se resienten de la mentalidad griega, desconcertada por ciertas imágenes y ciertas concepciones semíticas. Es el eco de las preocupaciones religiosas de la comunidad de Alejandría, con su empeño en presentar un Dios aceptable para los espíritus griegos. Finalmente, es tributaria de la teología de su tiempo, por ejemplo en materia de mesianismo: más adelante veremos la precisión dada por ella a Is 7,14 y al Sal 109,3; por otra parte, fuerza los textos en el sentido de la resurrección. En crítica textual habrá siempre que tener en cuenta estos hechos. Los hombres a quienes se debe esta traducción tenían dificultad en revivir con la imaginación lo que habían vivido los legisladores y los profetas; tenían tendencia a inclinar hacia la moral y la teodicea griega lo que en el texto que habían de traducir era imperativo divino y presencia divina. Pero si con frecuencia comprendieron mal y tradujeron mal, no por ello dejan de ser testigos. En cuanto a los libros de Samuel y de Ezequiel, su texto tiene a menudo incluso un valor superior al del texto masorético.

9. RB\* 1956, 60.  
10. RB\* 1953, 18-29.

En efecto, este último no está tampoco exento de tendencias. En él se hallan evidentes faltas de copistas que remontan hasta muy antiguo. Más difícil es distinguir lo que son correcciones intencionales procedentes de la evolución de la lengua o de las ideas. Si en los LXX había tendencia a ampliar el número de los textos mesiánicos y el de las alusiones a la resurrección de los muertos, cabe preguntarse si por su parte el texto masorético no propendió a disminuir el número de los textos mesiánicos y de las críticas dirigidas a Israel (en la medida en que estos reproches hubieran podido poner sombras en su elección).

Notemos finalmente que en cuanto a la vocalización de los nombres propios los LXX representan una fijación más antigua y con frecuencia más satisfactoria (Salphaad, Núm 26,33).

Los argumentos de este género son ya argumentos de crítica interna: la lección que se ha de desechar es la que se explica por la mentalidad de un medio posterior a la composición del texto. Es raro que las otras versiones griegas (más influenciadas por el hebreo), la siríaca y el Pentateuco samaritano aporten por sí mismos lecturas propias, independientes del griego y del texto masorético. En este sentido se puede citar Éx 20,24 de la siríaca («harás que se recuerde» en lugar de «haré que se recuerde») y Dt 27,4 del Pentateuco samaritano (Garizim en lugar de Ebal). Generalmente sus lecciones están apoyadas ora por el hebreo, ora por el griego, por ejemplo: Samar. Éx 12,40 coincide con una corrección intencionada del griego contra el texto masorético. Las más de las veces la semejanza es con el texto hebreo.

Prácticamente hay que partir del texto masorético. Seguidamente se reconstituye el texto leído por las otras versiones, sin olvidar que con frecuencia hay diversos textos griegos. Luego se consultan los textos samaritano y de Qumrán. Se nota lo que la historia posterior puede explicar por lo que se refiere a las divergencias. Finalmente, se busca un texto que sea inteligible, no precisamente a nuestros propios ojos, sino para un contemporáneo del texto original. A veces se ve uno obligado a conjeturar corrupciones y desplazamientos<sup>11</sup>. Hay que reconocer que la mayor parte de las conjeturas que no se apoyaban en el texto hebreo o en alguna versión han resultado caducas, sobre todo desde que los descubrimientos de Ras Samra nos restituyeron fragmentos de literatura semítica occidental y enriquecieron nuestro conocimiento de la lengua hebrea. A diferencia del Nuevo Testamento, cuya redacción se llevó a cabo en cosa de cincuenta años, la del Antiguo cubre más de un milenio, en el transcurso del cual tuvieron lugar múltiples cambios en la escritura, en la sintaxis y en las modalidades de la fe. Con frecuencia, en lugar de corregir será preferible esperar. Aun en los casos en que se impone una corrección, hay que mostrar por qué el texto corregido ha venido a parar en el texto actual, ya que

11. Sobre las glosas, véase G. R. DRIVER, *Glosses in the Hebrew Text of the Old Testament*, Lovaina 1957.

la recensión de Ben Aser ha mostrado ser una recensión hecha a conciencia y bien, superior, por ejemplo, al Isafas de Qumrán que, al mismo tiempo que establecía la antigüedad de la tradición masorética, aparecía inferior a ella desde el punto de vista crítico. Esta recensión debe, pues, en principio, ser la preferida críticamente.

CAPÍTULO TERCERO

LA CRÍTICA LITERARIA

§ I. El problema de las lenguas bíblicas.

BIBLIOGRAFÍA

- J. NOUGAYROL - H. CAZELLES - G. RYCKMANS *Langues et Écritures sémitiques\**, en SDB v, col. 257-334.  
F. M. ABEL, *Grammaire du grec biblique\**, París 1927.  
F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttinga 1949.

El estudio de la crítica textual nos ha mostrado que en esta materia difícilmente se puede llegar a conclusiones firmes sin recurrir a argumentos de crítica interna tomados del contenido de los textos. Pero para establecer el sentido de éstos hay que comenzar por atender al vocabulario y a la gramática. La encíclica *Divino afflante*, al mismo tiempo que insiste en la importancia de la crítica textual que, afirma, «hoy ha llegado a adquirir tal estabilidad y seguridad de leyes, que se ha convertido en un insigne instrumento para editar con más pureza y esmero la palabra divina», subraya la necesidad de adquirir cada día mayor pericia en las lenguas bíblicas y aun en otras lenguas orientales<sup>1</sup>. La lengua, instrumento de que se sirvió el hagiógrafo, exige un estudio atento, y es muy sabido que en este terreno las reglas de la gramática no son reglas precisamente matemáticas. La morfología y la sintaxis evolucionan; presentan además variedades dialectales: el sonido hebraico de š, pronunciado así en la montaña de Efraím, se pronunciaba s en Transjordania (Jue 12,6); en tiempos de Jesús se reconocía por su habla a los galileos que vivían en Judea (Mt 26,73), etc.

Hoy día se conoce mucho mejor, gracias a los papiros, la gramática del griego del Nuevo Testamento. Hasta fines del siglo pasado se hablaba del griego bíblico como de un dialecto aparte; hoy día se sabe que tiene como fondo la lengua corriente que se hablaba en el conjunto del mundo mediterráneo helenizado, la *koiné*. A. Deissman ha contribuido notablemente al conocimiento de las modalidades de esta lengua<sup>2</sup>. J. H. Moulton y G. Milligan en Inglaterra, W. Bauer en Alemania, han publicado dic-

1. EB 548.547; DBi 633.632.

2. A. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, Tübinga 1923.

cionarios precisos apoyándose en el monumental «Vocabulario de los papiros», constituido por Preisigke<sup>3</sup>. Finalmente la gramática ha sido establecida por J. H. Moulton, F. Blass - A. Debrunner, el padre Abel y otros varios, sin contar los estudios más recientes de M. Zerwick y de C.F.D. Moule. Así pues, actualmente no carecemos de instrumentos de trabajo.

En cuanto al hebreo y al arameo, se dispone de menor cantidad de documentos, dado que los textos se extienden por un período mucho más largo. La gramática clásica de la lengua de Isaías no es la misma que la de los textos tardíos; el alcance de las palabras cambia también con las preocupaciones de los siglos, si bien conserva cierta orientación general. Hay que tener presente este dato cuando se debe traducir un texto, hay que dar una ojeada a los pasajes paralelos, determinar el campo visual del autor y establecer así el alcance real del pasaje, teniendo en cuenta todos los elementos que lo condicionan. En este terreno, como en el del griego, nuestra época ha asistido al perfeccionamiento de los instrumentos de trabajo. Se han producido gramáticas: Gesenius - Kautzch, Bauer - Leander, Joüon, Mayer - Lambert, Beer - Meyer en cuanto al hebreo; Bauer - Leander para el arameo bíblico. Poseemos también diccionarios hebreos-arameos del AT: Gesenius - Buhl, Brown - Driver - Briggs, y más recientemente Zorell y Köhler - Baumgartner<sup>4</sup>. Por otra parte, los descubrimientos arqueológicos más recientes y los estudios de lingüística comparada han enriquecido notablemente nuestra comprensión de las lenguas del Antiguo Testamento; baste mencionar el desciframiento de las tabletas de Ras Samra (Ugarit): C. H. Gordon ha publicado una gramática y un léxico útiles a todos los escrituristas<sup>5</sup>. En una palabra, hoy día estamos mucho mejor equipados que hace solamente cincuenta años para penetrar en los pasajes más enigmáticos de los libros sagrados.

## § II. La crítica literaria del Antiguo Testamento.

### 1. EL PROBLEMA DE LOS GÉNEROS LITERARIOS<sup>6</sup>.

#### BIBLIOGRAFÍA

- A. ROBERT, *Littéraires (genres)\**, en SDB v, 405-421.  
 A. ROBERT y L. VÉNARD, *Historique (genre)\**, en SDB iv, 7-32.  
 A. ROBERT - A. TRICOT, *Les genres littéraires*, en *Initiation biblique\**, p. 280-356, París - Tournai - Roma 1954.

3. J. H. MOULTON — G. MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament*, Londres 1930; W. BAUER, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin, \*1958; F. PREISIGKE, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden*, Berlin 1914-1927. Excelente asimismo el diccionario de F. ZORELL, *Lexicon graecum Novi Testamenti*, a cuya 3.ª edición (París 1961) M. ZERWICK ha añadido un apéndice o suplemento bibliográfico de 44 páginas.

4. Y mejor todavía, *concordancias* (MANDELKERN, LISSOWSKI), donde se reúnen sistemáticamente todos los empleos de cada palabra.

5. C. H. GORDON, *Ugaritic Manual*, Roma 1955.

6. Véase p. 88: la teología de la inspiración y los géneros literarios.

R. BLOCH, *Midrash\**, en SDB v, 1263ss.

C. JEAN, *Le milieu biblique II, La littérature\**, París 1923.

*Questioni Bibliche alla Luce dell'Enciclica «Div. Aff. Spir.»*, Roma 1949.

A. GELIN y J. DELORME, *Genres littéraires*, en *Catholicisme\** iv, 1836, 1845, París 1958.

Para constituir una literatura no basta un vocabulario con sus palabras, una morfología con sus desinencias, una sintaxis que precise el orden de las palabras y su valor dependientemente de este orden. Cada proposición está insertada en una estructura más general que permite al lector discernir en qué esfera se mueve el pensamiento del autor. Esta estructura de conjunto en la que todo viene a encasillarse para adoptar un sentido, es lo que se llama género literario. El lector del siglo XX sabe muy bien que no debe adoptar las mismas disposiciones de espíritu para leer una novela que para consultar un volumen de la «Biblioteca Herder». El periódico mismo se ingenia para facilitar su lectura colocando en un lugar determinado la novela de la semana, en otros las informaciones políticas, las crónicas científicas o literarias, etc. Cada uno de estos géneros literarios, caso que se respeten sus leyes, comunica al lector una determinada verdad, pero en órdenes diferentes, uno en el orden psicológico, otro en el de la vida social, el tercero en un orden más intelectual. Desde luego, un lector poco atento se expondría a no pocos *quid pro quo* si al comenzar la lectura no procediera a acomodar el espíritu a fin de ponerse en estado de receptividad respecto a su autor.

Estos *quid pro quo* pueden ser mucho más graves cuando se lee un texto escrito hace muchísimo tiempo, cuando las condiciones intelectuales, políticas y sociales eran muy distintas de las de hoy. He aquí los términos mismos de la encíclica *Divino afflante*: «No es únicamente con las leyes de la gramática o filología ni con el contexto del discurso con lo que se determina qué es lo que ellos (los escritores antiguos) quisieron significar con las palabras; es absolutamente necesario que el intérprete se traslade mentalmente a aquellos remotos siglos de Oriente, para que, ayudado convenientemente con los recursos de la historia, arqueología, etnología y de otras disciplinas, discierna y vea con distinción qué géneros literarios, como dicen, quisieron emplear y de hecho emplearon los escritores de aquella edad vetusta. Porque los antiguos orientales, para expresar lo que tenían en el espíritu, no empleaban siempre las mismas formas y las mismas maneras de decir que nosotros hoy, sino más bien aquellas que estaban recibidas en el uso corriente de los hombres de sus tiempos y países. Cuáles fueron éstas, no lo puede el exegeta establecer como de antemano, sino con la cuidadosa investigación de las antiguas literaturas de Oriente. Ahora bien, esta investigación, llevada a cabo en estos últimos decenios con mayor cuidado y diligencia que antes, ha manifestado con más claridad qué formas de decir se usaron en aquellos antiguos tiempos, ora en la descripción poética de las cosas, ora en el establecimiento de las normas

y leyes de la vida, ora, por fin, en la narración de los hechos y acontecimientos»<sup>7</sup>.

Toda obra de arte pretende significar algo para quien la ve o la lee; ahora bien, la Biblia es también obra de arte. Desde este punto de vista, más que libro es biblioteca en la que se hallan reunidos escritos pertenecientes a los géneros más diversos. A. Robert comparó los géneros literarios con los estilos artísticos: la Biblia es como esas catedrales de varios estilos, en las que cada época ha puesto su parte y ha dejado su propio sello. Para comprender cualquier obra grande hay que saber a la vez abrazarla con una sola vista de conjunto y examinar una por una las unidades que la componen teniendo en cuenta el género de cada una. Confundir los géneros llevaría al absurdo: *La Araucana* no es historia, ni *Pauca meae* es un poema cortesano. Lo que se aplica a un autor tomado en particular, se aplica con mucha más razón al conjunto de una literatura. ¡Cuántas variedades en la literatura castellana, desde el *Mío Cid* hasta *La familia de Pascual Duarte*! Sin olvidar que en cada siglo resurgen constantes, correspondencias secretas, temas permanentes, desde los misterios de la edad media hasta *El Divino Impaciente* de PEMÁN, desde *Cárcel de amor* hasta *Pepita Jiménez*. El crítico que deba explicar una obra castellana no puede contentarse con analizarla en abstracto, aislándola de la tradición más vasta en que está enraizada.

También la Biblia es obra humana cuya composición se extiende a lo largo de diez siglos y más. Palabra de Dios, desde luego, como antes hemos dicho; pero en lenguaje humano, en lenguaje hebreo y griego. Su explicación exige, por lo pronto, un minucioso trabajo de análisis: reconocer los autores que participaron en su composición; aislar en la obra de estos autores las pequeñas unidades que la constituyen. Toda obra bien hecha traduce un movimiento del pensamiento que une en un solo haz las diferentes frases. Sucede a veces que esta unidad aparece desde la primera ojeada: es lo que sucede, por ejemplo, en el cántico de Débora (Jue 5); pero otras veces no resulta tan claro, el texto queda en suspenso y más adelante alcanza una continuidad armoniosa. Entonces la crítica literaria invita a relacionar lo que aparentemente está encadenado; con prudencia, pues la mentalidad antigua no es precisamente la nuestra; pero sin temer, no obstante, el riesgo de una hipótesis, pues se debe presuponer que todo autor es inteligente, y un texto inteligible es preferible a otro cuyo sentido no se descubre.

Una vez realizado este trabajo preliminar, hay que tener presente que el trozo puesto así en relieve no es una unidad aislada; eventualmente se sitúa en el conjunto de una obra literaria; en todo caso, no se puede explicar sino en función de la personalidad concreta de un autor, la cual a su vez está enraizada en un medio y en una época bien precisos. Así pues, la manera como se expresa el autor y, por tanto, el género literario de que

usa, es función de las condiciones de vida de tal medio y de tal época, de los problemas que en ellos se plantean, de los cánones culturales vigentes. A fin de cuentas, toda obra literaria es un diálogo entre el autor y la sociedad de su tiempo; por esta razón, el autor debe someterse a las exigencias sociales del diálogo. Los géneros literarios no son creaciones arbitrarias de los autores, sino fenómenos sociales; su variedad responde como un eco a las variedades de la vida social y su evolución corre parejas con la de la sociedad. Mil contingencias históricas intervienen para introducir matices en la expresión del pensamiento humano y para hacer variar sus modalidades. Una exégesis bíblica que no tratara de explicar los textos en función de las condiciones sociales e históricas en que se escribieron, se condenaría, pues, a ignorar los matices del lenguaje empleado en los libros sagrados y, consiguientemente, se expondría a comprender torcidamente su mensaje, o por lo menos a apreciar mal su alcance y a topar con muchos falsos problemas. Por el conocimiento de una época, de sus modos de expresión, de sus problemas y de su mentalidad se llega a precisar los géneros literarios entonces en uso. Y para hacer este trabajo se dispone ante todo, sin duda alguna, de la Biblia misma; el medio inmediato de las obras bíblicas constituye una tradición viva que tiene sus características bien determinadas. Pero Israel mismo no estaba aislado en la historia y en la geografía; quizá ningún pueblo se vio tan arrastrado como él por las marejadas de la historia, mezclado en los inmensos intercambios de razas y de civilizaciones que se producen en ciertas regiones privilegiadas, como lo es su patria desde este punto de vista. Enclavado en el medio oriental, Israel compartió su cultura.

## 2. LOS GÉNEROS LITERARIOS EN EL ORIENTE ANTIGUO.

Para estudiar la literatura hebrea, durante mucho tiempo no se disponía de más término de comparación que la literatura griega. Ahora bien, este término de comparación era muy deficiente. En efecto, sólo muy tarde en su historia entró Israel en contacto con el mundo griego, cuando sus formas de pensamiento estaban ya constituidas. Desde hace un siglo, el descubrimiento de las grandes literaturas del Oriente antiguo, mesopotámica e hitita por una parte, egipcia por otra, cananea entre las dos, ha situado la Biblia en su verdadero contexto cultural. En efecto, a lo largo de su historia, Israel se halló en contacto con estas diversas corrientes de civilización que se entrecruzaban precisamente en el territorio en que se había instalado. Durante toda la primera mitad del segundo milenio, Canaán está todavía bajo la dependencia cultural de Mesopotamia; en cuneiforme se escriben cartas o se copian ciertos textos épicos (epopeya de Guilgames). Luego, a partir del 1580 se afirma la preponderancia política de Egipto incluso hasta el hinterland; su influencia cultural va creciendo y persiste aun después de su retroceso político (siglo XII). Así la literatura de Ugarit (norte de la costa siria), escrita hacia el siglo XV,

7. EB 558; Dz 3830, † 2294; DBi 643s.



pero producida mucho antes, manifiesta un influjo mesopotámico que no perjudica a su propia originalidad. La literatura israelita añade a esto, en los comienzos de la monarquía, cierto influjo de la cultura egipcia, sin que por ello haya que considerarla como una mera literatura de imitación. Así pues, para situar la literatura de Israel, es útil saber qué géneros literarios se descubren en Mesopotamia, en Egipto y en Canaán, siendo este último medio ambiente el más importante para nosotros y el menos conocido.

En *Mesopotamia*, las literaturas sumérica<sup>8</sup> y acádica difieren por la lengua, pero están estrechamente entremezcladas, debiendo la segunda no poco a la primera. Allí se encuentran los géneros siguientes:

Documentos de la vida corriente: listas, recibos, documentos económicos y administrativos muy numerosos (censos, etiquetas).

Documentos jurídicos: contratos (alquiler, venta, adopción), procesos verbales de juicios, colecciones de leyes.

Cartas de toda suerte, cartas oficiales y cartas privadas.

Colecciones para uso de los escribas, como listas de signos y listas de palabras.

Textos astrológicos, astronómicos y matemáticos.

Colecciones adivinatorias y colecciones médicas.

Rituales para las diferentes categorías de sacerdotes o de magos.

Lamentaciones e himnos de carácter lírico, distribuidos en diversas categorías acompañadas de nombres técnicos.

Mitos relativos a la condición del hombre y a sus relaciones con la divinidad: así, el poema de la creación<sup>9</sup> (estrechamente ligado con un ritual), la epopeya de Guilgames, los mitos de Adapa y de Etana.

Inscripciones conmemorativas de tal fundación o de tal gesta del rey; este género, al desarrollarse, da lugar a los anales en que el rey cuenta sus campañas.

Listas reales y a veces crónicas sincrónicas de Assur y de Babilonia.

Diálogos o reflexiones sobre la condición humana, que entran en la categoría general de la literatura de sabiduría: ésta está también representada por fábulas y proverbios<sup>10</sup>.

De hecho, todos estos géneros no se distinguen tan netamente. Aunque varios de ellos son relativos a la historia, sin embargo, no encontramos entre ellos la historiografía desinteresada. Una buena idea de estos textos, distribuidos aproximativamente por épocas y por géneros se halla en *La littérature des Babyloniens et des Assyriens*, de C. F. JEAN; pero la documentación ha aumentado considerablemente desde la publicación de este libro (1923). El *Choix de textes religieux assyro-babyloniens* (Selección de textos religiosos asirobabilónicos) de P. DHORME ofrece menos textos, pero éstos van acompañados de su traducción (1907).

8. Cf. S. N. KRAMER, *L'histoire commence à Sumer*, tr. Bottero, París 1957; trad. cast.: *La historia empieza en Sumer*, Barcelona 1958.

9. R. LABAT, *Le Poème babylonien de la création*, París 1935.

10. VAN DIJK, *La sagesse sumérienne*, Leiden 1957.

La literatura *egipcia* tiene sus cuadros propios que no recubren a los precedentes, aun cuando nos veamos obligados a designarlos con nombres parecidos. He aquí cómo están clasificados los géneros egipcios en la obra colectiva publicada por Kees y otros egiptólogos alemanes:

Literatura de los muertos, que se subdivide en: textos de las pirámides, textos de los sarcófagos (imperio medio) y libro de los muertos (imperio nuevo); guías para el más allá (libros del Amduat, libro de las puertas, libro para pasar a la eternidad).

Enseñanzas teológicas (documentos de teología menfita), y sobre todo himnos, rituales, mitos y una masa de piezas religiosas consignadas en los muros de los templos (Edfú, Dendera...), finalmente los textos mágicos.

Textos de sabiduría: enseñanzas atribuidas a tal rey o a tal visir; escritos de tendencia política; historias divinas, cuentos y fábulas.

En la categoría de los escritos históricos se pueden incluir: los anales que celebran las conquistas de los faraones, las *novelle*<sup>11</sup> relativas a tal o cual acontecimiento de un reinado (consagración de un templo), finalmente las biografías y autobiografías. Estos escritos obedecen a ciertos procedimientos o convenciones determinadas.

Textos de poesía amorosa (papiros Chester-Beatty, Harris 500...).

Sátiras que tienen por objeto, por ejemplo, a un escriba indocto o los oficios.

Se pueden considerar como géneros científicos: los textos astronómicos y matemáticos, la literatura médica (Lefebvre), los repertorios y listas de palabras (*Onomastica* publicados por GARDINER).

La documentación relativa a *Siria*, *Fenicia* y *Palestina* es mucho menos abundante; presenta afinidades notables con las dos precedentes.

Fuera de Ras Samra (Ugarit), casi no se conocen sino inscripciones (en lenguas fenicia o aramea): inscripciones sepulcrales, dedicatorias o triunfales; estas últimas tienden hacia el género histórico cuando cuentan en detalle las hazañas del rey (Mesa de Moab, Zakir de Hamat, Kilamuva y Panammu de Sam'al, Azitavadda, rey de los danunianos). Tenemos, sin embargo, el texto (mutilado) de un tratado (Mati'ilu de Arpad con cierto Bar-Ga' ya de KTK) y dos cartas políticas (el *ostrakon* de Asur y el papiro de Saqqara).

Ugarit ha suministrado:

Una gran epopeya mitológica, probablemente dividida en varios ciclos: Baal y Anat.

El *libreto* (todavía muy oscuro) de un ritual ligado a un mito cosmogónico (el nacimiento de los «dioses graciosos») y otro documento religioso semejante para «el matrimonio de Nikkal y del dios Luna» (probablemente traducido del hurrita).

11. *Novelle* es palabra alemana, con que los literatos del siglo pasado designaban una «narración breve que ordena el relato en torno a un episodio central». El vocablo pasó de la literatura profana al campo bíblico y viene a designar una narración más o menos libre, en la que al episodio central histórico, con finalidades de deleite o de educación e instrucción, se añaden circunstancias no históricas, que no afectan a la substancia de los acontecimientos.

Dos epopeyas legendarias, la primera más próxima a la mitología (Aqhat), la segunda contiene quizá algunas tradiciones históricas (Keret).

Listas de divinidades y de sacrificios que se han de ofrecer.

Cartas, documentos diplomáticos y administrativos, inventarios e incluso fragmentos de un tratado hipiátrico<sup>12</sup>.

Es lo suficiente para formarse una idea de los cánones literarios en uso en los pequeños reinos vecinos de Israel, pero muy poco para tener términos de comparación con el conjunto de la literatura bíblica; muy a menudo hay que ir a buscarlos en Mesopotamia o en Egipto, sin olvidar la documentación hitita descubierta en Asia Menor.

### 3. ISRAEL Y EL ORIENTE ANTIGUO.

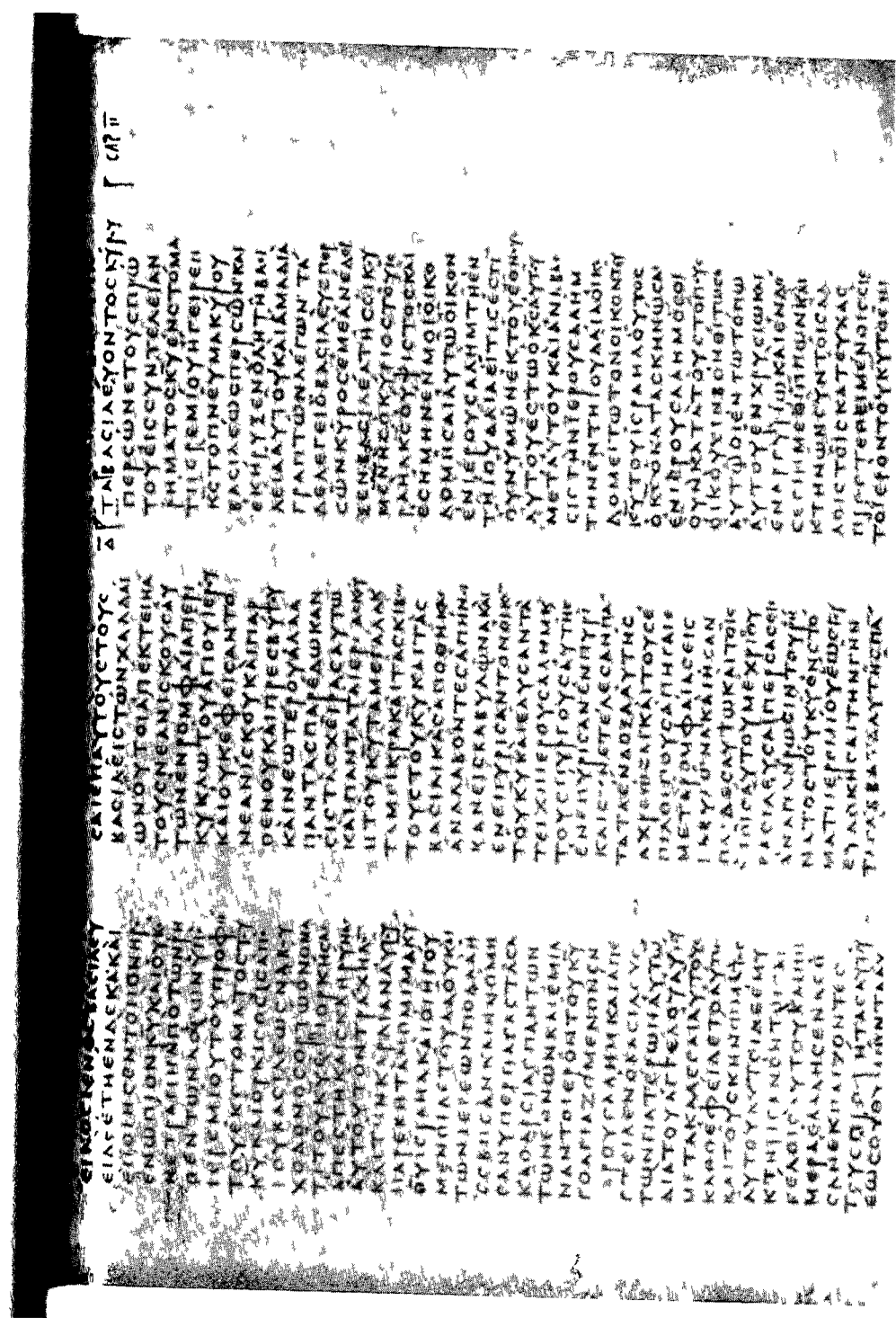
Pero, si para ilustrar los géneros literarios de los textos bíblicos, hay que dar así una primera ojeada a las otras literaturas del Oriente Medio antiguo, sería un error querer pura y simplemente reducir la literatura de Israel a la de sus vecinos. Israel tuvo que resolver sus propios problemas; su desarrollo cultural se operó en un marco ideológico sin equivalente en ninguna otra parte; todo un conjunto de factores le indujo así a producir una literatura original. Desde luego, se puede pensar *a priori* que al penetrar en Canaán los israelitas comenzaron por utilizar los géneros en vigor en el país cuya lengua adoptaban (según Is 19,18, el hebreo es la «lengua de Canaán»). Pero en el período que se puede llamar clásico (siglos x-vii) no se puede menos de reconocer que algunas de sus creaciones tienen rasgos específicos. Por ejemplo, aunque la *novelle* israelita se pueda comparar con la egipcia<sup>13</sup>, ya en la época de Salomón se halla una historiografía en la relación de la sucesión de David, cuyo equivalente sería vano buscar en Egipto o en Asiria. Igualmente, por interesantes que sean los exiguos ejemplos de género profético (en sentido amplio) suministrados por los textos de Mari, la literatura egipcia (viaje de Ven-Amón y «profecía» de Ipuver) y la estela de Zakir<sup>14</sup>, hay que reconocer que el profetismo bíblico se desarrolla en una línea muy diferente y mucho más rica, incluso desde el punto de vista literario. Finalmente, no se pueden negar los contactos entre la sabiduría israelita y la de Egipto (la de Canaán no es, desgraciadamente, conocida). Así también el poeta de Job desarrolla con un arte muy personal el tema del justo que sufre, conocido también en Mesopotamia.

Así pues, para explicarlo todo no basta atender a los contactos entre la Biblia y las literaturas vecinas: hay que tener además en cuenta la evolución de los géneros en el interior de la misma literatura bíblica. Todavía

12. Casi todos estos textos han sido publicados por C VIROLLEAUD en la revista «Syria» Los principales textos se hallaran en C H GORDON, o c 122 y G R DRIVER, *Canaanite Myths and Legends*, Edimburgo 1956

13. S HERRMANN, *Die Königsnovelle in Aegypten und in Israel*, «Wiss Zeit», Leipzig III, 51-62, *Untersuchungen zur Ueberlieferungsgestalt mittelaegyptischen Literaturwerke* Berlín, 1957.

14. Textos de Mari y estela de Zakir, p. 435.



más, incluso la imitación de los modelos extranjeros no es signo de que una pieza es antigua o carece de originalidad; puede ser efecto de una moda pasajera o un procedimiento de escritor erudito que por este medio renueva ciertos recursos de su arte. Así por ejemplo, se señalan contactos con la cultura fenicia en Ezequiel (14,14; 28), que no es ciertamente el menos personal de los escritores israelitas (cf. también Is 14), como también se han buscado influjos estilísticos fenicios en el Eclesiastés (Dahood)<sup>15</sup>. Prácticamente, el problema de los influjos extranjeros en la literatura bíblica vuelve a plantearse en términos nuevos en cada etapa de la historia israelita. El genio creador de Israel, una vez formada y bien afirmada su individualidad, se halló sucesivamente frente a las más diversas culturas: asiria (siglos VIII-VII), babilónica (siglo VI y todavía más tarde para las comunidades judías de Mesopotamia), persa (siglos VI-IV y más allá para aquellas comunidades), griega (siglo V y más tarde), sin hablar de la proximidad constante del mundo fenicio y arameo, como tampoco de Egipto. Su gran facultad de asimilación permitió a Israel sacar partido de todo; es éste un factor que hay que tener muy presente cuando se estudia la evolución de los géneros. Así, el apocalipsis nace de la profecía y de sus imágenes, pero nace en un contexto cultural dado, todavía no esclarecido del todo al que, sin embargo, no es ajena Persia.

Notemos todavía un hecho, para terminar. No hay que tratar de la literatura de Israel como de una literatura puramente escrita. Está enraizada en una tradición oral muy viva, sobre todo en épocas remotas o cuando se trata de obras que en todos tiempos toman de ella sus materiales esenciales. Ahora bien, las producciones de las culturas orales tienen sus leyes propias, sobre las que escasamente nos informan las literaturas del Oriente antiguo, testigos de estadios culturales más avanzados. A la etnología hay que dirigirse para conocer las formas de las literaturas primitivas, tales como se elaboran todavía en sociedades poco desarrolladas, análogas al Israel de la época patriarcal, de los tiempos de la conquista y de la época de los jueces. Teniendo en cuenta la diferencia de las mentalidades, en ciertos pueblos que siguen manteniéndose en el mismo estadio cultural, especialmente entre los nómadas pastores<sup>16</sup>, se encuentran formas de relatos, proverbios, «dichos», géneros poéticos que pueden servir para dilucidar ciertos esbozos primitivos de la literatura sagrada en Israel. Fácilmente se comprende la dificultad de operar con este comparatismo, pero no por ello es menos necesario.

#### 4. LOS GÉNEROS LITERARIOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO.

El análisis de la forma literaria de los textos bíblicos ha sido siempre la constante preocupación de los exegetas, pero únicamente los descu-

15. *The Language of Qohelet\**, CBQ 1952, 127-232.

16. Cardenal E. TISSERANT, *Notes sur l'histoire des Patriarches\**, en «*Studia Anselmiana*» XXVII-XXVIII (= *Miscellanea biblica R.P.A. Müller oblata*), Roma 1951, 9-14.

brimientos modernos de la arqueología y de la etnología les han permitido elaborarlo sistemáticamente<sup>17</sup>. Las tentativas más avanzadas se han llevado adelante, a veces con algún exceso, en la escuela llamada de la *Formgeschichte* («historia de las formas»)<sup>18</sup>. Una vez operadas las necesarias distinciones entre la operación puramente literaria de análisis de las formas y el juicio de valor sobre el fondo de las obras, que necesariamente ha de recurrir a otros criterios, resulta que la clasificación de los géneros literarios representados en la Biblia es un dato indispensable para la crítica. Desgraciadamente, esta clasificación es difícil de establecer, y el número mismo de clasificaciones propuestas muestra que ninguna de ellas obtiene la unanimidad de los sufragios. Así, sin duda alguna, el juicio sobre el fondo se entremezcla a menudo con la apreciación de la forma, ya que ninguna clasificación de los géneros puede atenerse a criterios puramente «formales», sobre todo en materia de historia. Veamos, a título de ejemplo, una clasificación que se inspira ampliamente en la propuesta por el protestante A. Bentzen<sup>19</sup>.

Bentzen procura en primer lugar distinguir en la Biblia entre la tradición oral y la literatura escrita, problema muy discutido, pues se ignora a partir de qué momento de su historia los textos bíblicos (sobre todo los más antiguos) fueron consignados por escrito. Se sabe, en efecto, que en muchas civilizaciones antiguas las epopeyas y los textos religiosos (himnos, rituales) se transmitieron durante mucho tiempo de boca en boca; el caso clásico es el de los *Vedas* de la India, cuyas partes más antiguas pueden remontar hasta fines del segundo milenio antes de nuestra era, mientras que su fijación por escrito no se acusa parcialmente sino en el siglo XI después de Cristo<sup>20</sup>. Asimismo, se estima que las epopeyas míticas de Ugarit, transcritas hacia el siglo XV, pueden remontar a principios del segundo milenio. El sur de Canaán invadido por Israel conocía la escritura desde mucho tiempo atrás<sup>21</sup> y se puede admitir que la historia se desarrollara allí en un clima de civilización escrita, pero sólo hasta cierto punto; durante largos siglos hay que tener en cuenta el influjo de la tradición oral. Por lo demás, sería un error separar completamente formas orales y formas escritas: las segundas nacen de las primeras por una transición insensible y, para decirlo en una palabra, «una narración completamente estereotipada en la tradición oral no difiere en nada, por lo que concierne a la forma, de un documento escrito»<sup>22</sup>. Más justo es distinguir por una parte las formas elementales simplicísimas y, por otra parte, las obras compuestas que recogen materiales de formas diversas, y esto tanto en poesía como en prosa.

17. *Los géneros literarios de la Sagrada Escritura\**, Barcelona - Madrid 1957.

18. Cf. infra, p. 311ss.

19. *Introduction to the Old Testament* I, 102-264.

20. L. RENOY y J. FILLIOZAT, *L'Inde classique* I, 515 y 535. Pero según P. MASSON-OURSÉL (*L'Inde antique*, París 1933, 261), «los *Vedas* no se escribieron sino muy tarde, a fines del siglo XVIII y a principios del XIX, bajo la influencia de los europeos y por la «traición» de algunos brahmanes».

21. Cf. supra, p. 97.

22. J. LINDBLOM, citado por BENTZEN, o.c. 105.

### Las formas poéticas

Como formas poéticas elementales cita Bentzen los cantos de obreros (Neh 4,4), que con frecuencia propenden a la encantación, con el fin de hacer avanzar y prosperar el trabajo (Núm 21,17s); las sátiras (cf. Is 47); las coplas a la bebida (Is 22, 13); los cantares de amor, tan populares en Egipto (Is 23,16); los cantos de funerales (2Sam 1,17; 3,33; cf. las imitaciones irónicas de Is 14,4s y de Ez 27,32); los cantos de guerra (1Sam 17,7), que pueden propender a la encantación (2Re 13,17). Nótese que la Biblia sólo ha conservado rarísimos vestigios de los géneros que se pueden llamar profanos, observando al mismo tiempo que la guerra pertenecía a la esfera de lo sagrado, así como las ceremonias nupciales, cuya forma, si ya no el fondo, se debe relacionar con el Cantar de los Cantares. Notemos todavía los «dichos maternos» (Gén 4,1; 21,7; 33,31s) y las bendiciones paternas (Gén 9,26-27; 27,28-29.39-40; 49), a menudo entreveradas con maldiciones paralelas (Gén 9,25).

Las piezas que pertenecen a estos géneros son a menudo muy cortas; cuando se desarrollan (sobre todo los cantos de bodas y de ceremonias fúnebres) hacen pensar ya en los *salmos*. Primitivamente estos últimos pertenecen esencialmente al lirismo cultual: himnos para glorificar a la divinidad, acciones de gracias después de un éxito, lamentaciones a raíz de una derrota o de una catástrofe... Prácticamente, sin embargo, sucede más de una vez, en estos casos, que los géneros se entremezclan (como conviene, por ejemplo, en las «liturgias» complejas) y, sobre todo, que el género sálmico se imita fuera del marco litúrgico. Dejando a un lado estas imitaciones, se observa generalmente una relación constante entre los géneros y su marco: toda una fraseología convencional se impone en una circunstancia dada y se va reproduciendo sin grandes cambios de siglo en siglo.

La literatura de *sabiduría* comprende géneros populares y géneros doctos, que conservan profundo parentesco. Su núcleo inicial es el proverbio popular, que nace de la observación de una situación o de un carácter (1Sam 10,12). Luego se elabora en forma de sentencia; pero ésta es una obra de arte cuidadosamente cincelada, cuyo sello distintivo es el paralelismo en el que palabras y frases se corresponden de dos en dos (Prov 10s). Este género fundamental conoce ampliaciones más complejas: el enigma (Jue 14,12), la parábola (2Sam 12,1-4; Is 28,23-29), la fábula (Jue 9,7-15), el diálogo que trata de un problema de la vida (Job), la alegoría (Prov 9).

Es difícil distinguir formalmente entre los géneros *sacerdotales* y los géneros *proféticos*, pues si bien estos últimos gozan en Israel de una floración abundante y variada, se habrían desarrollado, según la teoría de S. Mowinkel, partiendo de formas fijadas en el profetismo cultual. Fundamentalmente se trata ante todo de una *palabra* divina dirigida a los hombres. Desde su origen adopta una andadura rítmica (cf. por ejemplo

Gén 25,23 ó Jue 13,3-5) y adquiere cierta amplitud en las promesas hechas a los patriarcas. Del lado sacerdotal se sitúan más bien los oráculos profetizados en los santuarios, las *torôt* (*torah* = ley; cf. Ag 2,11s); asimismo los juramentos de purificación, las bendiciones y maldiciones, litúrgicas o no, y hasta las soluciones jurídicas. Por su parte, los oráculos proféticos se desarrollan en promesas y amenazas, en reproches y en amonestaciones, en admoniciones y en discursos<sup>23</sup>; pero entonces abandonan el ritmo de la poesía para revestir el de la prosa; lo mismo hay que decir de los sermones sacerdotales. Los oráculos de amenazas y de promesas se subdividen también en categorías diversas, menos según su *forma* que según su *objeto*, pero a sus diferentes objetos corresponden a menudo convenciones literarias bastante fijas; podemos mencionar principalmente los «oráculos contra las naciones» y los oráculos escatológicos. Naturalmente, los profetas pueden recurrir a todos los otros géneros no especialmente proféticos (lamentación, himnos, parábola, etc.), así como los géneros proféticos se pueden imitar en contextos muy distintos (por ejemplo, en ciertos salmos). En una palabra, no es rara la mezcla de los géneros.

#### Las formas de la Prosa.

Por de pronto se encuentran, como en todas partes, formas poco elaboradas literariamente, pero tanto más estables de edad en edad: contratos (Jer 32), convenios y tratados (1Mac 8,22-32), listas genealógicas, listas de funcionarios (1Re 4), cartas (Núm 20,14-19; Jer 29), inventarios y planos arquitecturales (1Re 6-7). Más estructuradas y todavía próximas al ritmo poético son las oraciones en prosa (1Re 8) y los discursos; éstos pueden ser políticos, religiosos (especialmente en los profetas y en el Deuteronomio) o sapienciales (Prov 5; Tob 4).

Las *leyes* se deben repartir entre diversos géneros por razón de la diferente redacción de sus artículos. Al lado de la *torah*, a la que nos inclinábamos a atribuir origen religioso (como acabamos de verlo), hay la costumbre, que es el principio fundamental de los juicios (*mišpât*); el mandamiento (*mišwah*), que implica un acto de autoridad; el *hōq*, en el que el padre Van den Ploeg ve una idea de «determinación, fijación», y que en sus orígenes podría haber sido algo así como un ordenamiento grabado; finalmente las palabras (*dābār*), que comprenden sentencias divinas, casos jurídicos o exhortaciones sapienciales. No tardaron en formarse colecciones de semejantes artículos.

Junto a las leyes, las *narraciones*. Bentzen estima que «es difícil la clasificación de los diversos tipos de relatos». En principio, sería un error hacer la clasificación según la credibilidad de los relatos. Hablar de leyendas, de cuentos o de historias equivaldría a adoptar una terminología muy alejada del punto de vista de los autores antiguos, sin com-

23. Véase p. 442ss.

prender ni sus condiciones de vida y de pensamiento, ni los fines que perseguían. En este sentido, la designación exacta de los géneros narrativos es una de las empresas más arduas de la crítica moderna. Por otra parte, los etnólogos van dando contenidos nuevos a palabras antiguas que en un tiempo eran más bien peyorativas: entre los primitivos, la *leyenda* es prácticamente la primera forma de lo que entre nosotros ha venido a ser historia (el «conservatorio de los recuerdos») y el *mito* no es tanto una creación ficticia de la imaginación humana cuanto una expresión en imágenes, a menudo dramatizada, de ideas ricas y profundas sobre la condición humana, «sabiduría» y metafísica al mismo tiempo, en cierto modo; en un sentido un tanto diferente, M. Eliade ha escrito páginas interesantes sobre «la verdad del mito»<sup>24</sup>. En este sentido, mito y leyenda constituyen a menudo en las antiguas civilizaciones el «relato sagrado», leído en el santuario con ocasión de una fiesta religiosa, cuyo sentido y origen expresan<sup>25</sup>. Con todo, en el lenguaje corriente, las palabras mito, leyenda y cuento tienen un matiz peyorativo, en cuanto que parecen negar toda relación entre los hechos narrados y la realidad histórica y religiosa; así pues, vale más evitar su empleo a propósito de la Biblia para no introducir ningún equívoco en la crítica literaria. Sin embargo, hay que tener en cuenta el sentido técnico que tienden a adoptar actualmente cuando se los encuentra bajo la pluma de ciertos exegetas; se trata de una terminología que está en vías de fijación. En tanto se define de manera firme, podemos atenernos a designaciones más generales: *relatos*, *narraciones*, teniendo presente que los mismos rasgos formales pueden encontrarse en composiciones de orden muy diferente: episodios históricos, relatos didácticos, narraciones de tipo mixto.

Habría que evitar el incluir todos los relatos de milagros<sup>26</sup> en un solo género literario. El exegeta no debe tener ningún juicio preconcebido sobre la realidad histórica o el carácter ficticio de una narración que contenga un relato de esta índole; puede pertenecer a esferas muy diversas. El fin del autor puede consistir en subrayar con un episodio maravilloso el carácter sobrenatural de una enseñanza o de una ley en el transcurso de un relato esencialmente didáctico (Jonás); en otros casos, puede tratarse de un episodio histórico relatado como tal. Aun en este caso resulta difícil la crítica literaria. En efecto, por una parte, el aspecto sobrenatural del hecho no excluye sus otros componentes naturales, físicos o sociológicos; por otra parte, el narrador puede recurrir al énfasis, a la hipérbole, a lo maravilloso poético, para hacer sentir a los lectores el carácter prestigioso del acontecimiento, como sucede en los relatos épicos. En una palabra, el estudio de los textos reclama una atención constante a todos los elementos que en él entran en juego.

24. Véase también, aunque más discutible, R. PETTAZONI, *Essays in the History of Religions*, Leiden 1954, 11-23.

25. J. SCHILDENBERGER, OSB, *Mythus-Wunder-Mysterium*, en *Der christliche Erzieher*, 1955, 3/4, 2-25.

26. Cf. A. LEFÈVRE, *Miracles...*, SDB v, 1295-1308; E. GALBIATI y A. PIAZZA, *Mieux comprendre la Bible\**, trad. francesa, París 1956, 224-241; J. DE FRAINE, *Secoli sul Mondo\** 177-179.

Entre las narraciones que relatan principalmente tradiciones antiguas hay que colocar aparte las que se designan como *etiológicas*. Éstas tienen siempre alguna conexión con la geografía, la historia o la sociología. Se refieren a lugares, costumbres, a modos de vida, cuyo origen, valor o carácter sagrado tratan de explicar. Así lo hacen con los antiguos santuarios de los que recuerdan, por ejemplo, la fundación (Gén 12,8) o explican el nombre (Gén 28,11-19). Otros tienen por objeto un personaje antiguo, con frecuencia el antepasado de una tribu (el *epónimo*) o un héroe cuyo recuerdo se conserva. Su relación con la historia no es siempre la que nos imaginaríamos a la primera lectura: Gén 18 establece una relación entre Abraham y el lugar santo de Mambré, mas esto no implica que todos los detalles de la comida religiosa ofrecida a los misteriosos visitantes se verificaran de esa manera, pues algunos de esos rasgos se encuentran en la «leyenda» ugarítica de Danel; el elemento histórico del relato no es necesariamente el más saliente. Otros relatos tienen todavía por objeto recordar las relaciones de derecho existentes entre las tribus y los pueblos; por ejemplo, el tratado entre Labán y Jacob (Gén 33) fija los límites de los derechos de pasturaje reconocidos en Transjordania a los «hijos de Jacob» y a los arameos, mientras que la «genealogía de los pueblos» (Gén 10) ensaya una síntesis historicogeográfica que no debe considerarse exactamente como un certificado oficial. Los relatos etiológicos son una mina de informaciones, pero su interpretación es generalmente delicada y hay que sopesar todos sus elementos para captar exactamente su alcance.

El genio israelita sobresalió en la composición de pequeños cuadros que comprenden introducción, presentación de los personajes, diálogo o drama y conclusión. Cada escena de este género tiene su *quid* y su ritmo. Aun cuando se reúnen varias para formar un conjunto, se puede reconocer en cada una de ellas una unidad literaria distinta que se puede tratar aparte: así, en la historia de José, el episodio de la mujer de Putifar. En este último caso, es evidente la preocupación de enseñanza *moral*; en otros casos, la narración está tratada en un estilo más *épico* (el paso del mar Rojo, culmen del combate de Yahveh contra Egipto), o bien, despojándose de los elementos épicos, da origen al relato *histórico* (campana de Gedeón contra Zebah y Salmunná, según H. Gressmann). Así, la narración se desarrolla en los registros más diversos, según nuestras categorías modernas. En este marco, como en Egipto, nos encontramos con *novelle* relativas a tal acontecimiento importante de la vida de un héroe (José, Rut) o de un rey (Salomón en el lugar alto de Gabaón, 1Re 3).

Finalmente, por etapas y mediante un trabajo de síntesis, composiciones elementales se ven reunidas en obras complejas que exigen mayores alientos y más vastas concepciones. Entonces se asocian unas con otras las escenas mediante un hilo conductor y dan lugar a un relato seguido: es lo que sucede en algunas secuencias del Pentateuco y en la historia de la sucesión de David (2Sam 9-1Re 2). Cada síntesis de este tenor tiene su propio género literario, sus procedimientos de composición, su manera de utili-

zar los documentos o las tradiciones (que, individualmente, conservan su naturaleza original) y finalmente sus problemas. Es, pues, importante para la interpretación de la Biblia que la crítica literaria determine los medios y las condiciones sociológicas en que se desarrollaron los géneros literarios elementales, cultivados antes de que se emplearan en las obras escritas; luego los géneros literarios complejos, que no carecen de relación con los precedentes, pero que a menudo modifican sus condiciones primeras. La historia no es en Israel un género sencillo.

## 5. LA EVOLUCIÓN DE LOS GÉNEROS.

En la época del clasicismo israelita (época monárquica) las obras tienden a agruparse en corrientes bastante diferenciadas: la corriente legislativa, las obras históricas, las colecciones proféticas, el lirismo religioso, los libros de sabiduría. Pero en la práctica, estas corrientes se entremezclan: tal relato incorporado a un libro histórico tiene por objeto justificar una costumbre o un rito (Éx 12,21-28); tal otro da una interpretación teológica de los hechos, que lo emparenta con la literatura profética (Jue 2); tal otro se aproxima a la enseñanza de los sabios (José). Con el tiempo se va modificando la situación respectiva de los géneros y surgen nuevos géneros.

Hay que notar en particular la aparición del *midrás*, es decir, de la reflexión religiosa sobre las tradiciones antiguas y sobre las Escrituras ya constituidas<sup>27</sup>. Este *midrás* tiene por objeto, unas veces deducir de la Escritura, testigo de las voluntades divinas, reglas de conducta (a lo que el judaísmo dará el nombre de *halaka*), otras sencillamente edificar al lector (que es el fin de la *haggada*), o también dar un apoyo a una tesis teológica (con este fin el cronista reproduce algunos relatos de los Reyes). En su expresión literaria el *midrás* ofrece la más grande variedad: desde la historia temática (Crónicas) hasta el relato didáctico (Tobías). Lo esencial en cada caso es, pues, establecer qué género de enseñanza quiere inculcar el escritor, dado que en formas exteriores idénticas pueden ocultarse miras muy diversas. Cuando se aplica el *midrás* a oráculos proféticos, o trata de esclarecer el sentido de los acontecimientos contemporáneos o su desenlace futuro, da lugar a lo que se llama el *pešer*: así Dan 9 es una reinterpretación de Jer 25,11-12.

En la época persa y griega, mientras la historia evoluciona hacia formas más afines a las concepciones helenísticas (historiografía clásica de 1Mac o historia patética de 2Mac), la enseñanza de sabiduría se expresa cada vez más en el marco de la *haggada* (Tob; Dan 1-6) y absorbe lo que en otro tiempo era el discurso profético. Por el contrario, el oráculo escatológico da origen al *apocalipsis*, donde la revelación de los secretos divinos toma esencialmente la forma de sueños y visiones enigmáticas, cuya explicación

27. Sobre el *midrás*, v. p. 183ss y 657s.

aflora bajo el texto o incluso se da claramente (así Dan 2 y 7-12). Este nuevo género tiene sus propias convenciones, su material simbólico a menudo repetido, su clima característico, tenso, misterioso, a veces extraño.

Finalmente, el judaísmo de baja época recurre frecuentemente al procedimiento de la *pseudoepigrafía*, poniendo obras recientes al abrigo de autores antiguos muertos hace ya mucho tiempo. Es lo que sucede en más de una obra sapiencial, puesta de manera ficticia bajo el patrocinio de Salomón, iniciador de la literatura sapiencial: es el caso de los Proverbios, del Eclesiastés, el Cantar de los Cantares y la Sabiduría. En el género apocalíptico, esto viene a ser una ley del mismo: así, en los numerosos apócrifos que gravitan en torno a Henoc, Moisés, Esdras, Baruc; así se explica que pudiera ocurrir lo mismo con Daniel y el Baruc canónico. Asimismo se ve florecer el género de los «testamentos» apócrifos, *haggadas* de giro sapiencial: testamentos de los XII patriarcas y, en la Biblia misma, Tobías (en la versión del *Sinaiticus*, en primera persona del singular).

En una palabra, la historia de los géneros literarios en el Antiguo Testamento es todavía más compleja que en nuestras literaturas modernas. Tanto más necesario es estudiarla de cerca, si se quiere conocer el sentido y el alcance de los libros. Por falta de tal estudio podría tropezar la exégesis con cantidad de falsos problemas que harían imposible su tarea.

#### 6. NOTA SOBRE LA POESÍA BÍBLICA (por P. Auvray).

Para evitar todo equívoco vamos a distinguir poesía propiamente dicha, procedimientos poéticos, prosodia.

##### La poesía.

La poesía propiamente dicha no se puede reducir a fórmulas. Además, trasciende las lenguas y las civilizaciones. Es una cuestión de *estética*, acerca de la cual no podemos hacer sino remitir a los tratados generales. Todo lo que aquí podemos decir es que tiene por objeto crear como una *música verbal*, compuesta a la vez de sonoridades auditivas y de evocaciones afectivas (los «talismanes» de que habla Bremond)<sup>28</sup>.

##### Los procedimientos poéticos.

Éstos son más fáciles de analizar. Entre los orientales se reducen principalmente al uso del paralelismo<sup>29</sup>. Se distinguen tres clases de paralelismo:

1) El paralelismo sinónimo: mera repetición de la misma idea en forma algo diferente:

28. Véase por ejemplo: H. BREMOND, *Prière et Poésie*\*.  
29. Sobre el paralelismo en los textos de Ras Shamra, cf. C. H. GORDON, *Ugaritic Manual*, Roma 1955, 13.99-161.

Ponme a prueba, oh Yahveh, y examíname, acrisola mis entrañas y mi corazón (Sal 26,2).

A veces se hace la repetición en forma negativa:

Le diste cuanto su corazón deseaba, no le negaste los deseos de sus labios (Sal 21,3).

2) Paralelismo antitético: correspondencia parcial de dos términos para subrayar una oposición o un contraste:

Conoce Yahveh el camino de los justos, pero la senda de los malvados acaba mal (Sal 1,6).

3) El paralelismo sintético es más delicado de caracterizar. Reside no en el fondo, sino en la forma; es el efecto producido por un período de dos (o tres) miembros, el primero de los cuales anuncia y aguarda al siguiente. Como lo hace notar Lowth, «en esta clase se pueden incluir todos los paralelos que no están comprendidos en las otras dos». Da como ejemplo el salmo 18,8-9:

La ley de Yahveh es perfecta, — restaura el alma;  
el testimonio de Yahveh es verídico, — hace sabio al rudo;  
los preceptos de Yahveh son rectos, — alegran el corazón;  
los mandatos de Yahveh son limpios, — iluminan los ojos.

Como se ve aquí, al paralelismo sintético (por hemistiquios) se superpone un paralelismo sinónimo (por versos). Como también se ve en este último ejemplo, el paralelismo puede ser de tres términos, de cuatro o de más.

Además del paralelismo, se conocen otros procedimientos, que a veces tienen por objeto subrayar: *aliteraciones*, *rimas*<sup>30</sup>, etc. Pero su uso no parece estar sometido a reglas precisas.

Finalmente, el procedimiento *alfabético*, utilizado sobre todo, aunque no exclusivamente, en las piezas didácticas, parece tener una finalidad mnemotécnica (Sal 9-10; 119, etc.; cf., fuera del salterio, Lam; Prov 31,10ss etcétera).

##### La prosodia hebraica.

Hoy día, nadie pretende reducir la prosodia hebraica al uso de *pies* (combinación de sílabas largas y breves) a la manera de los griegos y los latinos, ni descubrir en ella versos compuestos de un número fijo de *sílabas*, como en castellano. Según el parecer casi unánime, en la poesía hebraica sólo se tiene en cuenta *el número de sílabas acentuadas*, siendo indeterminado el número de las átonas.

30. Véase también J. MAGNE, *Répétitions de mots et exégèse dans quelques psaumes et le Pater*\*, Bi 1958, 97-197.

Dada la ley del paralelismo, el verso se compone generalmente de dos hemistiquios (a veces de tres esticos) que se corresponden y que en principio comportan el mismo número de acentos. Así resultan versos de 2 + 2 ó de 3 + 3 ó de 4 + 4 acentos. Pero con frecuencia se ve cierta fantasía en la disposición y sucesión de los acentos. Hay también que notar el ritmo (muy preciso) de la *qînâ* (elegía o lamentación) disimétrica, es decir, de versos compuestos de dos esticos desiguales, o sea, 3 + 2 ó 4 + 3 acentos (Sal 25; 27, etc.).

Con bastante frecuencia se observan estrofas, o sea agrupaciones de versos que se repiten con cierta regularidad, como en Sal 5 (estrofas de 2 versos). Estas estrofas van marcadas a veces por el empleo de un estribillo (Sal 42,6.12; 43,5), o del procedimiento alfabético (Sal 9-10; 119). Entre las estrofas se observan a veces paralelismos (de ahí la noción de antistrofa). Pero en el uso de todos estos procedimientos hay alguna vacilación, que no se debe siempre al mal estado de los textos. La fantasía es la ley de todas las poesías vivas, y el primer deber del exegeta en el estudio de los textos es someterse a los hechos.

Para un estudio profundizado habrá que recurrir a la obra clásica, aunque muy antigua, de R. LOWTH, *De Sacra poesi Hebraeorum Praelectioniones Academicæ*, Oxford 1753 (trad. francesa: *Leçons sur la poésie sacrée des Hébreux*, 2 vol., Lyon 1812). Más reciente y muy completo, E. KÖNIG, *Die Poesie des Alten Testaments*, Leipzig 1907. Mucho más abordable y sugestivo: E. DHORME, *La poésie biblique, Introduction... et trente chants de circonstance*, París 1931.

#### La música.

Ya quedó dicho que los salmos se cantaban generalmente (si ya no siempre) con acompañamiento musical. Estamos bastante mal informados sobre la música israelita, como también sobre la de casi todos los pueblos antiguos. Sin embargo, las coincidencias de la arqueología y de la etnología nos van poco a poco ayudando a descubrir las condiciones de ejecución y las diversas formas. Sobre los instrumentos de música y las melodías se pueden consultar los manuales de arqueología, por ejemplo: A. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique* II, p. 193-205, y sobre todo el artículo muy documentado de E. GERSON-KIWI, *Musique (dans la Bible)*, SDB V, col. 1411-1468. Este escrito distingue los instrumentos «sacerdotales» (el cuerno y las trompetas); los instrumentos «levíticos» (*kinnor*, griego: κινύρα ο κινύρα, es decir, la lira; *nebel*, es decir, el arpa o el laúd; *'aşôr*, es decir, a lo que parece, el arpa de diez cuerdas); finalmente los instrumentos profanos (*'ugab*, *halil*, *abub*, que parecen ser diversas variedades de flautas). En cuanto a las melodías utilizadas, es difícil afirmar nada cierto en el estado actual de las investigaciones.

### § III. La crítica literaria del Nuevo Testamento.

por A. Feuillet y P. Grelot.

#### BIBLIOGRAFÍA

- L. CERFAUX, *La voix vivante de l'Évangile\**, Paris-Tournai 1946.  
 P. BENOIT, *Réflexions sur la Formgeschichte Methode\**, en RB 1946, 481-512.  
 M. ALBERTZ, *Botschaft des Neuen Testaments*, 3 vols., Zurich 1947-1954.  
 C. F. BURNLEY, *The Poetry of Our Lord*, Oxford 1925.

También el Nuevo Testamento se expresa en géneros literarios diversos y se puede hacer en él la misma distinción entre géneros literarios elementales (palabras de Cristo, actos típicos de Cristo o de los apóstoles, resúmenes de catequesis, himnos, etc.) y síntesis (como los evangelios y los Hechos de los apóstoles). Los problemas no son los mismos en los dos casos: los géneros elementales están profundamente enraizados en la tradición oral cristiana, mientras que las síntesis suponen una reflexión de conjunto y, a la postre, son obras razonadas, compuestas por autores y que obedecen a las leyes de las composiciones escritas. Además de estos libros, se hallan también las epístolas, cartas de contenido doctrinal, cuyas formas varían de un autor a otro (Santiago se aproxima más a los géneros judíos de sabiduría, Pablo recurre a veces a los procedimientos de la diatriba helenística); finalmente, un Apocalipsis.

#### 1. LOS MATERIALES DE LA TRADICIÓN SINÓPTICA.

Por lo que atañe a los diversos elementos que explota la tradición sinóptica, los partidarios de la *Formgeschichte* han tratado de relacionarlos más que con la vida de Jesús, con las necesidades de la comunidad cristiana primitiva: predicación misionera, liturgia, instrucción catequética, apologética, polémica, disciplina interior de la comunidad. Volveremos a tratar de este tema en los capítulos dedicados a los sinópticos. Digamos desde ahora que si la clasificación de los materiales de los sinópticos según los distintos géneros literarios resulta a menudo sumamente difícil, se puede, sin embargo, conservar algo de las que han propuesto Albertz, Dibelius y Bultmann<sup>31</sup>.

#### Las palabras de Jesús.

Acerca de las palabras de Jesús, la tarea es relativamente fácil. Se trata de formas literarias que hacía tiempo tenían ya carta de ciudadanía en el mundo judío: sentencias sapienciales, discursos proféticos, leyes, parábolas mezcladas con frecuencia con rasgos alegorizantes. Las clasificaciones de

31. R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Gotinga 1931.



Bultmann y de Albertz pueden sin duda aceptarse en sus líneas generales. Es también interesante observar que las diversas tradiciones literarias del Antiguo Testamento tienen su prolongación en la predicación de Jesús. Éste habla unas veces como legislador que corrige y enriquece la *toráh*; otras como sabio que da su coronación a la sabiduría judía; como profeta que flagela los pecados de su tiempo, resume los antiguos anuncios del juicio y del reino interpretándolos en una perspectiva nueva y sin tener reparo en recurrir, cuando se presenta la ocasión, al estilo de los apocalipsis. Seguramente se verán practicados estos géneros en la Iglesia primitiva; pero no hay la menor razón de negar a Jesús ninguno de ellos, y sus leyes se esclarecen cuando se las restituye al marco del judaísmo de Palestina de aquella época. Igualmente, las parábolas tienen sus correlativos no en las reglas formuladas en el medio helenístico, sino más bien en los cánones del *másál*<sup>32</sup> rabínico.

#### Los relatos evangélicos.

Más ardua resulta la clasificación de los relatos evangélicos. El conocimiento de los fines precisos a que respondían en el momento de su cristalización literaria y del marco social en el que tomaron forma, sería apropiado para explicar su estructura. Pero a veces es difícil asociarlos así a las diversas actividades de la Iglesia primitiva. Se puede sentar como principio que, por una parte, los diferentes modos de predicación y, por otra, las necesidades de la liturgia jugaron un papel importante en la elaboración de los recuerdos apostólicos que dieron origen a las perícopas evangélicas. Así, muchos relatos breves pudieron servir para ilustrar la predicación, la apologetica o la polémica.

Una vez admitido este principio, todavía se puede esclarecer el problema de su redacción literaria determinando cuáles eran las formas que estaban en uso en el medio en que tomaron cuerpo. Pero en este punto los adelantados de la *Formgeschichte* han cometido el doble error de recurrir de manera demasiado unilateral a las analogías tomadas del mundo helenístico y de pasar indebidamente de la crítica literaria a la crítica histórica. Dibelius y Bultmann relacionaron los relatos de milagros conservados en los evangelios, con los relatos de curaciones operadas por Esculapio en el santuario de Epidauro. Desde luego, hay algunas analogías, pero dependen del tema común de la curación y del carácter popular de los relatos, adaptados por ambas partes al nivel intelectual de un público sencillo. No sólo el clima, sino el *quid*, la intención, el fin de los relatos helenísticos y de los episodios evangélicos difieren profundamente: por una parte, rasgos legendarios destinados únicamente a satisfacer la curiosidad del público y su gusto por lo maravilloso; por otra parte, rasgos que quieren ser históricos, porque dan la clave de la personalidad de Jesús en función de los

criterios elaborados en las Escrituras proféticas: Jesús «cumple las Escrituras» triunfando de la enfermedad, de la muerte y de Satán.

Así pues, sin querer negar todo influjo del medio grecorromano en la formación literaria de las perícopas nacidas en las comunidades cristianas de lengua griega, es más indicado buscarles correspondencias en el interior del judaísmo. Basta, por ejemplo, pensar en las formas narrativas que se desarrollan en el comentario sinagogal de las Escrituras: por sí mismas se presentaban al cristianismo naciente para verter en ellas su anuncio del Evangelio, así como la liturgia judía suministraba patrones acabados, fácilmente adaptables a la oración cristiana. Con todo, no habrá que llevar demasiado lejos las analogías, puesto que, en definitiva, lo que la Iglesia apostólica había de fijar así, era ante todo un *testimonio* sobre hechos esenciales a la fe, y no sencillamente un material de importancia relativamente secundaria destinado a ilustrar las Escrituras. La originalidad del contenido no podía menos de influir incluso en las formas en que se comunicaba al público.

Bien miradas las cosas, todavía se pueden explicar ampliamente las formas literarias de los relatos evangélicos por analogías judías y secundariamente helenísticas. Se puede admitir la existencia de ciertos tipos netamente caracterizados, como los relatos de milagros y los relatos que culminan en una palabra de Jesús, de la que derivan todo su valor (*pronouncement-stories* de Taylor, primer grupo de los *apotegmas* de Bultmann); pero para designar estos tipos es preferible evitar la terminología helenística. Además hay que notar que junto a los tipos puros existen contaminaciones entre grupos vecinos. Finalmente, este análisis literario deja intacta la cuestión de la autenticidad histórica sustancial de los relatos en cuestión: para juzgar de ella hay que recurrir a otros criterios.

## 2. LAS SÍNTESIS DE LOS EVANGELIOS Y DE LOS HECHOS.

### Los sinópticos<sup>33</sup>.

Tomadas en su conjunto, las síntesis que representan los sinópticos pertenecen a un género literario muy especial. No se parecen apenas a las biografías en el sentido moderno de la palabra. No están destinadas a satisfacer la curiosidad de los fieles al mismo tiempo que los edifican (éste es generalmente el caso de los evangelios apócrifos), sino a alimentar su fe. Por esta razón, sirviéndose de materiales tomados de la tradición apostólica, dan cuerpo a los diversos aspectos de la predicación evangélica: anuncio de la salud, instrucción de los fieles, bases de la liturgia cristiana. Esto explica su pobreza no sólo de datos cronológicos, topográficos o geográficos (se habla con frecuencia de montaña, de desierto, de mar, sin ninguna precisión), sino también de datos psicológicos, sea que se

32. R. PAUTREL, *Les canons du maschal rabbinique\**, RSR, 1936, 5-49; 1937, 264-281.

33. M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübinga 21933.

trate de Jesús, de sus adversarios, de sus discípulos o del círculo estrecho de los doce (sólo Pedro forma hasta cierto punto una excepción).

En resumen, se trata de *catequesis*, con un mínimo de elaboración literaria en Marcos, algunas intenciones historiográficas en Lucas (que en algunos capítulos de la infancia imita conscientemente el estilo de ciertas páginas bíblicas), una intención apologética bastante visible en Mateo (cuyos capítulos paralelos parecen brotar de un comentario sinagogal de las Escrituras, llevado a cabo en una perspectiva cristiana).

#### *El cuarto Evangelio.*

El cuarto Evangelio, lo mismo que los sinópticos, depende en cierto modo de la predicación cristiana primitiva; pero, a pesar de su mayor riqueza de datos cronológicos y topográficos, es todavía menos que los tres primeros una biografía de Jesús. El estudio detallado de esta obra tan personal está reservado a los capítulos que le dedicaremos especialmente; aquí sólo notaremos dos puntos. En san Juan los relatos se presentan a menudo en una forma literaria más elaborada que en los otros evangelistas. No son ya sencillos croquis populares, sino otros tantos pequeños dramas contruidos por un autor muy consciente de sus fines didácticos. Por eso están ejecutados con un arte consumado, y el significado que les da el evangelista se desprende poco a poco de los rasgos particulares que escogió a este objeto. En cuanto al estilo de los discursos, es esencialmente un estilo de revelación que responde muy bien a su intento: Jesús manifiesta en ellos la esencia de su persona y de su misión.

Este lenguaje especial ha dado lugar a numerosos estudios. Se ha buscado su prototipo en el helenismo o en las religiones orientales. No hay por qué excluir toda influencia de este género: habiendo querido mostrar que Jesús da el verdadero conocimiento del misterio divino, el evangelista pudo recurrir a un estilo emparentado con el estilo «místico» conocido por los destinatarios de la obra. Sin embargo, la manera joánica tiene antecedentes en algunos pasajes de los sinópticos (especialmente el *logion* joánico, Mt 11,25-30) y, finalmente, a pesar de su profunda originalidad, no carece de relaciones con varias corrientes literarias propias del Antiguo Testamento y del judaísmo: lo apocalíptico, en cuanto «revelación» de secretos divinos, y sobre todo las grandes explanaciones relativas a la Sabiduría divina (Prov 8 y Eclo 24).

#### *Los Hechos de los apóstoles*<sup>34</sup>.

El libro de los Hechos tiene más afinidad con el género histórico clásico. Con todo, hay que reconocer que presenta todavía gran variedad de modalidades según sus diversas partes. Los primeros capítulos recuerdan la

manera de la composición de los sinópticos; en ellos presenta Lucas un mosaico de episodios de todas clases destinados a poner de relieve una idea fundamental: la progresión del Evangelio. Las formas mismas de estos episodios recuerdan a menudo las de las perícopes evangélicas (por ejemplo, los relatos de milagros); pero en ellos se hallan también materiales que muestran la variedad de los géneros en uso en la Iglesia apostólica: croquis de discursos, fragmentos de himnos, de oraciones litúrgicas, de confesiones de la fe. El estilo semítico de varios de los relatos ha sugerido a algunos exegetas que los quince primeros capítulos pudieron haber explotado una fuente aramea notablemente antigua.

Por el contrario, en la segunda parte del libro, el relato toma un sesgo muy diferente. En ella la mentalidad helenística deja adivinar el influjo de sus cánones literarios, principalmente en los pasajes tomados del «diario de viaje» del narrador (por ejemplo, en la relación del naufragio). Precedido de un prólogo de forma clásica, el conjunto del libro hace pensar también en las obras de los historiadores griegos; pero no se debe exagerar esta comparación, que deja intacta la cuestión de las fuentes utilizadas por el autor.

### 3. LA LITERATURA EPISTOLAR.

#### *El género epistolar en medio helenístico.*

La literatura epistolar del Nuevo Testamento es muy variada. El bloque principal lo constituyen las epístolas paulinas. Una breve comparación con las cartas privadas que nos ha legado la antigüedad no será fuera de propósito. Las cartas privadas, como las que nos han conservado numerosos papiros, eran en la mayoría de los casos redactadas por el autor mismo de la carta<sup>35</sup>. Lo mismo sucedía con la correspondencia secreta de grandes personajes (Pompeyo, César). Pero no era siempre fácil a una persona muy ocupada entretenerse en escribir cartas. Así, las más de las veces se recurría a un secretario al que se le dictaba. Esto significaba para el secretario un trabajo abrumador. Para evitar las faltas se dictaba habitualmente no frase por frase y ni siquiera palabra por palabra, sino sílaba por sílaba. El dictado así practicado hubiera sido pronto insostenible, si el que lo hacía no se hubiese entregado al mismo tiempo a otras ocupaciones; por ejemplo, dictaba mientras comía, o caminando. Pero los personajes importantes que tenían mucho que escribir, recurrían todavía a otra solución: se contentaban con comunicar oralmente o por escrito las grandes líneas de su pensamiento, dejando al secretario el cuidado de desarrollarlo. Con ello corrían riesgo de ver reproducido infielmente su pensamiento. No obstante, es un hecho que se empleaba este método, sobre todo por los personajes de cierto rango. Naturalmente, se plantea

34. M. DIBELIUS, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Gotinga 1953.

35. A. DEISSMANN, *Licht von Osten*, Tubinga 1923; S. LYONNET, *De arte litterarum exarandi apud antiquos\**, en «*Verbum Domini*» 34 (Roma 1956) 3-11.

la cuestión de si ciertas cartas del Nuevo Testamento no se compondrían conforme a este método.

Entre las numerosas cartas de la antigüedad que se han conservado, alrededor de 4500 (según Roller) tienen un preámbulo completo, de estructura constante, compuesto de tres elementos: la *intitulatio* o *superscriptio* que menciona el nombre del remitente; la *adscriptio* o dirección interior que designa el nombre del destinatario, la *salutatio* o fórmula de saludo.

#### *Las cartas en el Nuevo Testamento.*

En dos cartas del Nuevo Testamento que se pueden considerar como anteriores a las de Pablo (carta de la asamblea de Jerusalén, Act 15,23ss; carta de Santiago) se encuentra este preámbulo clásico con sus tres elementos. También san Pablo lo conservó, pero modificándolo profundamente<sup>36</sup>. Desarrolla considerablemente la *intitulatio*, pues tiene empeño en inculcar la autoridad que le confiere su dignidad apostólica: escribe a las comunidades no como un hombre ordinario, sino como apóstol delegado por Dios. De la misma manera transforma la *adscriptio*: dirigiéndose no a hombres ordinarios, sino a cristianos que forman parte del mundo nuevo, inaugurado por Cristo; recalca los verdaderos títulos de nobleza de sus destinatarios, su carácter cristiano. Análoga transformación en lo que concierne al saludo: no ya el trivial «alégrate» de los griegos (χαῖρε), que corresponde a nuestros buenos días, sino «gracia» (χάρις) y «paz», seguida inmediatamente de la indicación de la fuente de estos bienes mesiánicos: «gracia y paz de parte de Dios y del Señor Jesucristo». Así, el mero estudio del preámbulo de las cartas paulinas manifiesta la novedad prodigiosa introducida en el mundo por el cristianismo.

Deissmann ha opuesto vigorosamente la carta, escrito ocasional, sin caracteres literarios y no destinada a la publicidad, por una parte, y por otra la epístola que trata de temas generales, con pretensiones literarias y destinada a un grupo más o menos numeroso de particulares. Pero en realidad no hay oposición absoluta entre carta y epístola y con frecuencia se da el caso de que una carta se asemeje a una epístola. Deissmann exagera también la asimilación de los escritos paulinos con las cartas privadas y populares conservadas en los papiros. Son verdaderas cartas, pero que se distinguen de las cartas ordinarias por su elevación espiritual e intelectual y por su predominante carácter didáctico; es que san Pablo sabe admirablemente situarse en el punto de vista más general y más elevado para tratar las cuestiones particulares que se le proponen. Así, fuera de la breve carta a Filemón, las cartas paulinas tienen puesta la mira en todas las iglesias; además, ya en vida del apóstol, se leían y circulaban en público (1Tes 5,7; Col 4,16). Sin embargo, es exacto que reasumiendo a veces un mismo tema en forma más elaborada, Pablo propendió a transformar en epístola (en el sentido de Deissmann) lo que en un principio

tenía más bien la espontaneidad de una carta; así, en la carta a los Romanos, que desarrolla la carta a los Gálatas. De la misma manera debía de proceder con ciertos temas de predicación, confiados a la palabra viva antes de quedar fijados por la escritura.

Las otras cartas del Nuevo Testamento tienen formas variadas. La carta a los Hebreos constituye un verdadero tratado de teología, íntimamente ligado con una exhortación de cariz homilético. Las dos cartas de Pedro y la carta de Judas hacen pensar a la vez en homilías y en eclicías. La carta de Santiago, privada de toda nota personal y de todo detalle circunstanciado, llena más que ningún otro escrito del Nuevo Testamento, de reminiscencias del Antiguo, sobre todo de los sapienciales, podría ser «una muestra de la homilética judía de las sinagogas adaptada por un autor cristiano» (Chaine). Comenzando sin nombre de autor y sin salutación personal, pero no desprovista de rasgos personales a lo largo del desarrollo de los temas, la primera carta de Juan parece representar un género mixto: carta y tratado doctrinal a la vez. En cuanto a las otras dos cartas joánicas, son verdaderas cartas muy cortas. Finalmente, las «cartas a las siete Iglesias» reúnen el género epistolar y el género apocalíptico.

#### 4. EL GÉNERO APOCALÍPTICO.

El género apocalíptico en el Nuevo Testamento está representado por fragmentos insertos en los marcos más diversos: *logia* apocalípticos de los sinópticos (sobre todo la gran colección reunida en el «discurso escatológico», se admita o no su unidad original); fragmentos recogidos en los Hechos (visión de Esteban, visión de Pedro antes de la visita a Cornelio); pasajes ocasionales de las cartas paulinas (principalmente en 1Tes, 2Tes y 1Cor).

Pero se presenta en estado casi puro en el Apocalipsis de san Juan, que utiliza todos los procedimientos literarios muy desarrollados en la literatura no canónica, judía y cristiana: símbolos fantásticos, constante intervención de los ángeles, exposición del pensamiento doctrinal bajo la forma de visiones simbólicas, intercomunicación constante de las cosas de la tierra y de las cosas del cielo, concepción muy particular de la historia, donde los acontecimientos de acá abajo aparecen hasta cierto punto como predeterminados por Dios en el cielo. Sin embargo, el libro está firmado y se dirige a los contemporáneos del autor, sin que en él se invoque a ningún héroe de la más remota antigüedad (Henoc, Esdras, etc.). Además, se inspira abundantemente en la antigua profecía, cuyos textos pone constantemente a contribución para explicar cómo los oráculos escatológicos del Antiguo Testamento adquieren su sentido definitivo en la perspectiva histórica de la Iglesia que tiende hacia la «consumación de las cosas». Nada de especulaciones cosmológicas, como las que se encuentran en Henoc; nada de búsquedas fantásticas acerca de la fecha en que «sucederán estas cosas»; ante todo, un mensaje de aliento y de esperanza:

36. O. ROLLER, *Das Formular der paulinischen Briefe*, Stuttgart 1953.

Cristo inmolado, entronizado en el cielo por su resurrección, asegura a su Iglesia el triunfo en el tiempo, pese a las persecuciones que la asaltan. En una forma extraña, desconcertante para nosotros, pero no para sus contemporáneos, es finalmente un tratado teológico de escatología cristiana, esbozado en este libro misterioso.

#### 5. IMPORTANCIA DE LOS GÉNEROS LITERARIOS EN EL NUEVO TESTAMENTO.

El estudio del Nuevo Testamento no se concibe, pues, sin una investigación de crítica literaria que tenga en cuenta los medios ambientes y las lenguas, la personalidad de los autores, los géneros admitidos por el público al que los libros iban directamente destinados. *A priori* no se puede descartar como indigno de la Palabra de Dios ninguno de los procedimientos convencionales entonces en uso, por poco que correspondiera al intento que perseguían los autores y no chocara a los lectores. Incluso el procedimiento de la pseudoepigrafía, clásico en ambiente judío, no se puede recusar por principio, con tal que haya razones sólidas que induzcan a suponerlo y que se descubran motivos honestos capaces de autorizar su empleo (algo muy distinto de un «fraude piadoso»). No es cuestión de derecho, sino de hecho. Sin duda sería irrazonable poner *a priori* en tela de juicio las atribuciones tradicionales de los libros del Nuevo Testamento: los datos conservados por la tradición tienen un punto de partida, una razón de ser y, por tanto, su valor. Pero hay que notar que la noción de *autor* no se comprendió siempre en el sentido estricto en que la entendemos hoy. Aun sobre este punto, una investigación prudente es capaz de esclarecer no pocos enigmas mostrando *de qué manera* cada escrito depende de la personalidad bajo cuyo nombre se ha conservado: directamente, como las grandes epístolas paulinas; dejando bastante iniciativa a un secretario, como se podría pensar de la primera carta de san Pedro o incluso de las cartas pastorales; o de manera todavía menos inmediata, como pudiera ser el caso de nuestro Mateo griego o de la segunda carta de san Pedro.

Semejante trabajo se basa todo en matices; conviene llevarlo a cabo con serenidad, despejándolo de las preocupaciones apologéticas sea para no ver en él más que una manera de resolver cuestiones engorrosas, sea para recusar sin examen sugerencias que no cuadran perfectamente con las soluciones confeccionadas recibidas de la exégesis antigua. La búsqueda del autor y del género literario de una obra determinada tiene por objeto comprender exactamente el mensaje que tal obra encarna. Si algunos críticos han hecho a veces desviar esta búsqueda poniéndola al servicio de una «apologética al revés» que eliminaba lo sobrenatural o vaciaba a la historia bíblica de todo su contenido, no por eso se debe ceder al prejuicio contrario. La crítica debe a la vez permanecer accesible a lo sobrenatural y tender a la más completa objetividad; así es como permitirá a la fe alcanzar el sentido auténtico de la Biblia.

### CAPÍTULO CUARTO

## LA CRÍTICA HISTÓRICA

#### BIBLIOGRAFÍA

- M. J. LAGRANGE, *La méthode historique\**, París 1903.  
H. MARROU, *De la connaissance historique*, París 1954.  
J. HOURS, *Valeur de l'histoire*, París 1954.  
*Bulletin du Comité des Études de la Compagnie de S. Sulpice\**, 12 (1956): estudios de A. LATRELLE y E. JARRY.

#### § I. Los problemas.

##### 1. IMPORTANCIA DEL MEDIO.

La determinación del género literario de un libro no suministra sino una primera aproximación acerca de la psicología del autor. Con ello se sabe si trata, por ejemplo, de contar hechos sucedidos, celebrar la gloria de un rey o de un dios, dar al lector indicaciones sobre la manera de triunfar en su vida. Pero con los géneros literarios sucede como con todos los estilos artísticos: se prestan a las más variadas realizaciones concretas. Todos los trágicos griegos trabajan en la misma esfera dramática, pero se sitúan en registros diferentes y el mensaje de *Edipo en Colono* no es el de *Las bacantes*. Para comprender una obra en profundidad, hay todavía que situarla en su ambiente histórico. Un autor que sólo hubiese escrito para sí mismo sería, con todo, todavía tributario de su tiempo y de la sociedad en que vivía; habría que situarlo en ella para comprender los problemas que se planteaba y la forma como los expresaba. Esta necesidad general aparece todavía más clara cuando se trata de una literatura que, como la de la Biblia, es de naturaleza *social*, dirigiéndose a un público bien determinado para tratar problemas de vida. En el caso que nos ocupa no tenemos que habérnoslas con un libro esotérico; se trata de obras profundamente enraizadas en el medio en que nacieron, que hablan su lenguaje, obedecen a sus convenciones literarias, respetan su mentalidad. Lo que hace, por ejemplo, que los apocalipsis sean tan enigmáticos para nosotros, es esencialmente el hiato que nos separa de la época y del lugar en que fue creado tal modo de expresión, del que hemos perdido parcialmente la clave.

A la exégesis toca, pues, precisar las circunstancias en que fue compuesta la obra que estudia. Cuanto mejor las conoce, más se capacita para pe-

netrar en las ideas del autor. Estas circunstancias son el lugar, la fecha, el medio social en que vio la luz la obra. Según la solución que se adopte para cada uno de los problemas así planteados, el estudio exegético se hallará diversamente orientado al abordar los pasajes difíciles de una obra. Poco importaría que el autor de Job hubiese vivido en Egipto o en Palestina, si estos países no evocaran climas espirituales y géneros de vida diferentes. Poco importaría que el Eclesiastés tuviera por autor a Salomón o a un judío de la época griega, si esto no acarrearía grandes diferencias en la psicología del autor, una inteligencia más profunda de su pensamiento, de los problemas que afrontaba, de sus tomas de posición. El ideal sería ir todavía más lejos y conocer hasta el nombre, la personalidad, la vida del autor, e incluso el momento preciso de su vida en que compuso tal o cual de sus obras. Así, no es mera curiosidad tratar de saber si la carta a los Gálatas precedió o siguió a la carta de Santiago: con ello cambia la inteligibilidad del texto.

Pero hay que decir que en el estado actual de nuestra documentación, debemos con frecuencia contentarnos con aproximaciones. El desarrollo de los conocimientos históricos relativos al Oriente antiguo permite, sin embargo, ir restringiendo y afrontando cada vez más de cerca los problemas. Ya nos es accesible no solamente el mundo griego a partir del siglo v-vi. El desciframiento de los jeroglíficos y de los documentos cuneiformes permite ahora seguir en sus grandes líneas (y a veces también en detalle) la historia de Oriente a partir del tercer milenio. A pesar de las inmensas lagunas, toda la Biblia se halla ahora envuelta en un halo de historia. Nos muestra constantemente al pueblo de Israel en contacto con sus vecinos; por eso mismo nos obliga a recurrir a todos los documentos del Oriente próximo para dilucidar todos sus detalles.

## 2. LOS COMPONENTES DEL MEDIO.

Puesto que en exégesis hay necesidad de representarse las condiciones de vida en que cada obra fue compuesta, hay que esforzarse por determinar los puntos siguientes:

### *El medio económico.*

*Primum vivere, deinde philosophari*: este bien conocido refrán no proviene de una filosofía materialista, sino expresa únicamente una visión clara de lo que condiciona la vida de toda agrupación humana, de todo pensamiento, de toda literatura. La misma Biblia no se dirige a una humanidad desencarnada; si el mensaje que encierra es trascendente, su expresión depende de un cúmulo de circunstancias concretas, entre las que hay que contar las realidades económicas: medios de producción y necesidades de la población. En poesía, por ejemplo, las imágenes reflejan el medio en que vive el autor: ciudadano, campesino, nómada, y su sensibilidad

está como impregnada de eso que constituye su marco habitual de vida. En la legislación esta influencia es todavía mucho más profunda, puesto que los textos jurídicos son función de las estructuras económicas y sociales en que viven los hombres cuya conducta tratan de regular; eco de principios eternos, los adaptan a situaciones temporales bien determinadas, y deben evolucionar con ellas para seguir desempeñando el papel de reguladores sociales.

### *Los datos políticos.*

Fuera de algunos textos que se remontan a los orígenes nómadas, la literatura bíblica se desarrolló en el marco de una sociedad política realmente estructurada, una nación, sino siempre un Estado independiente y unificado, en relación con otros Estados vecinos, rivales o que ejercían sobre él alguna soberanía. Además, en la revelación del Antiguo Testamento, Yahveh se presenta como el Dios nacional de Israel; la idea que los israelitas se forman de él está todavía asociada a los acontecimientos de la vida nacional; a través de ellos es como se comprende su acción y, consiguientemente, sus designios y su ser misterioso. De ahí la importancia de la historia de Israel para la inteligencia de los libros bíblicos. A través de los acontecimientos de la política interior, los israelitas aprendieron a discernir la estructura que Dios quería para su pueblo; a través de los acontecimientos de la política exterior, comprendieron poco a poco el lugar que Dios quería dar a su pueblo en medio de las otras potencias o, con otras palabras, el sentido profundo de su existencia nacional. Este hecho explica que la historia ocupe tanto lugar en obras que quieren ser religiosas; exige a su vez que el exegeta determine con precisión los componentes de los acontecimientos a que se refieren o el marco en que vieron la luz.

### *La mentalidad del tiempo y las corrientes de pensamiento.*

En toda época una mentalidad común se impone en un grupo humano determinado, según el estado de los conocimientos, de los problemas que se han de resolver, la representación que se tiene del mundo, etc. Esto sucede ni más ni menos en Israel<sup>1</sup>. Por ejemplo, en ningún lugar de la Biblia se ve plantear la cuestión de si la tierra gira alrededor del sol, y la idea de creación se expresa en ella en función de una cosmología hoy día superada. La evolución económica y social lleva a considerar nuevos problemas: si la cuestión del descanso semanal se plantea apenas en el desierto, en cambio, cuando Israel viene a ser agricultor, hay que pensar en la manera de «dejar respirar al servidor y a la sirvienta». A partir del año 735, Judá e Israel no pueden ignorar el peligro asirio; no es sólo político, pues

1. Consúltense sobre la mentalidad israelita J. PEDERSEN, *Israel, its Life and Culture*, Copenhague 1926 (I-II) y 1940 (III-IV).

el vasallaje puede tener consecuencias religiosas; mas a partir del 610 desaparece este peligro y finalmente la actitud práctica de Jeremías frente a Babilonia difiere profundamente de la de Isaias frente a Assur. También el contacto con nuevas culturas hace evolucionar la mentalidad: a partir del momento en que Oriente se heleniza, ciertos espíritus se harán sensibles a problemas de filosofía griega. Ante las cuestiones de actualidad, los espíritus reaccionan por lo demás diferentemente; de ahí que incluso en el interior de la Biblia haya corrientes de pensamiento que acusan matices notables: después de la cautividad, una corriente más nacionalista se aplica a hacer valer ante todo la elección divina de Israel, y una corriente más universalista insiste especialmente en la tarea misionera orientada hacia la salud de las naciones. Corrientes semejantes existen en el Nuevo Testamento, corrientes que no hay que apresurarse a declarar contradictorias: la una más judaizante, la otra más accesible al helenismo.

Todos estos datos contribuyen a poner en claro el punto de vista de cada autor, el alcance de su lenguaje, y hasta los géneros literarios de que se sirve, pues sería imposible determinarlos *a priori* independientemente de su medio: crítica literaria y crítica histórica se respaldan y se completan mutuamente.

## § II. Las fuentes utilizables.

### 1. LA ARQUEOLOGÍA BÍBLICA.

Para conocer estos componentes históricos del pensamiento bíblico, a exégesis dispone ante todo de la Biblia misma. Durante largo tiempo había que contentarse con los informes que ella suministra; obras antiguas, como la *Biblische Archäologie*, de Benzinger, son en gran parte una reconstrucción del medio israelita a partir de los datos bíblicos. Obras más recientes, como la de A.G. Barrois<sup>2</sup>, se sirven todavía de ella en gran escala, y con toda razón.

Sin embargo, los descubrimientos de estas últimas décadas han ampliado considerablemente nuestra información. Inaugurados en 1890 por Finders Petrie después de algunos ensayos anteriores, debidos en particular a E. Warren, la arqueología de Palestina ha sacado a la luz los vestigios de numerosas ciudades, que permiten al historiador seguir en sus grandes líneas la evolución de la civilización en esta región. No hay que creer que lo que se exhuma en territorio palestinese confirme o desvirtúe la verdad de la Biblia. Los nuevos datos, por otra parte tan interesantes, aportan más y más elementos que permiten precisar los géneros literarios utilizados por los autores sagrados. Con un conocimiento mejor del medio, de los acontecimientos, de la literatura del tiempo, incluso de antiguas copias del texto sagrado, nos hallamos en condiciones de precisar mejor

2. A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, París 1939 y 1953.

la forma en que fue consignada la verdad religiosa. Acerca de tal libro se verá que se trata de historia, controlada por textos y hechos comprobados; acerca de otros, los descubrimientos mostrarán por el contrario que se trata de otra forma didáctica. En otro plano la arqueología nos informa acerca de la religión de Canaán antes y después de la llegada de los israelitas; da a conocer cierto número de datos históricos mencionados (o no) por los textos bíblicos; nos ofrece el trasfondo de civilización y de costumbres sobre el que se destacan estos textos.

No es el caso de repetir aquí la historia de las excavaciones. El trabajo continúa y deberá continuar todavía largo tiempo. Las excavaciones más importantes han sido las de Megidó (Schumacher, 1903-1905, Fisher y Guy, 1925-1939), Beisán (Fitz-Gerald, Rowe, 1921-1934), Samaría (Reisner, 1908-1911, Crowfoot, 1931-1935), Guézer (Macalister, 1902-1909), Bet-Semes (Mackenzie, 1911-1912, E. Grant, 1928-1933), *tell-ed-duweir* (Starkey, 1933-1938), *tell-beit-mirsim* (W. F. Albright, 1926-1932), Jericó (Sellin y Wetzinger, 1907-1909, Garstang, 1930-1936, Miss Kenyon, 1951-1956), y hasta Jerusalén, a pesar de las dificultades del emplazamiento, sin contar toda una serie de otros puntos menos conocidos. En 1907 el P. H. Vincent había presentado una primera síntesis de las excavaciones (*Canaán*); en 1939, A.G. Barrois presentó otra nueva; más recientemente W. F. Albright ha publicado un resumen muy competente<sup>3</sup>. Revistas como la «Revue biblique», «Biblica», «Studii Biblici Franciscani Liber Annuus», el «Bulletin of the American School of Oriental Research», el «Palestine Exploration Quarterly Statement», el «Archiv für Orientforschung», la «Zeitschrift der deutschen Palestina-Vereins», la «Israel Exploration Quarterly» y otras muchas tienen a los lectores al corriente de los sucesivos descubrimientos que no puede ignorar un exegeta.

Las excavaciones de Palestina han sacado a luz sobre todo muros y cerámica. La humilde cerámica, generalmente grosera, aparece en la época neolítica paralelamente a la agricultura. Se une a las antiguas herramientas de piedra y subsiste aun después de descubierto el metal. Su principal interés no consiste en suministrar ejemplares de las vasijas a que hace alusión la Biblia, sino sobre todo en proporcionar un medio de *datación*, gracias a la pasta, a su modo de cocción y principalmente a sus formas y a su ornamentación, que varían de edad en edad. En los restos bien estratificados que forman las ruinas sucesivas de las antiguas ciudades (esos conos truncados que se denominan *tell*) se han podido determinar secuencias de tipos de cerámica y datarlos en relación con los empleos del metal. Después de la cerámica mal cocida y porosa del neolítico, se halla la cerámica gris brillante o los cuernos de arcilla (cornets) del calcolítico (IV milenio a.C.). La edad del bronce aparece hacia el año 3000. Se subdivide en tres grandes períodos. El bronce antiguo cubre el III milenio y se caracteriza por los fondos aplanados de sus jarras. Se pueden distinguir

3. W. F. ALBRIGHT, *Archéologie de la Palestine*, trad. francesa, 1955.

cuatro fases. En la primera, «las jarras están recubiertas de motivos paralelos o reticulados, constituidos por franjas que suelen decorar casi siempre la superficie natural del recipiente, alisada de antemano» (Albright). Luego, hacia el siglo XXIX, «la decoración en estrías que forma a veces motivos complicados, y el glaseado resultaron muy corrientes». El período siguiente «pertenece a la edad de las pirámides (siglos XXVI-XXIII) y produce la magnífica cerámica llamada de *hirbet-kerak*, con sus canaladuras, sus espirales, sus curvas y sobre todo su lustre brillante, rojo y negro». La cuarta fase del bronce antiguo ve desaparecer las antiguas formas y tiene como característica «el asa horizontal replegada».

El bronce medio comienza en el siglo XXI con una fase intermedia de una cerámica parda o gris crema que tiene todavía el fondo aplanado. Pero éste va a desaparecer. Entre 1900 y 1750, el paraje de *ras-el-ain* ofrece bellas jarras ovoides con utilización más perfecta del torno de alfarero. Viene luego la época llamada de los hiksos, netamente caracterizada por sus pequeñas cantarillas piriformes llamadas vasos de *tell-el-yahudieh*, sus acetres, sus tazones carenados con pie en trompeta y sus vasos zoológicos (1750-1550). Entonces se hacen sentir las influencias extranjeras. La época del bronce reciente, menos original que el período precedente, es, sin embargo, una de las más bellas desde el punto de vista de la cerámica. En el siglo XV, nos encontramos con hermosos vasos a dos colores (bicromos) y con decoración de pájaros y peces, así como cantarillas con base anular y cuello alto, con frecuencia curiosamente inclinadas. Después de la influencia chipriota y luego de la micénica vemos evolucionar los tipos y acentuarse progresivamente la punta de las lámparas. Hacia el 1200 se entra en la edad del hierro. En el hierro I la pasta está bien cocida, el bicromo ha cedido a una cerámica submicénica, que se ha llamado filistea. Las jarras se vuelven panzudas y tienden hacia el cilindro, aparecen formas pesadas y complicadas. A partir del 800 poco más o menos, la cerámica degenera: nos hallamos en el hierro II. Con la época helenística la cerámica deja de ser criterio cronológico.

En función de este marco aproximativo se han podido datar los otros vestigios arqueológicos. Las murallas no se conocen en *teleilat-ghassul* (calcolítico), pero aparecen muy antiguas en Jericó. Son masivas, a veces de ocho metros de ancho, pero mal construidas, simple acumulación de piedras entre dos paramentos. En cambio, en la época de los hiksos se observan hermosos glacis encorvados hacia adentro y puertas con doble o triple «tenaza». La buena fábrica de piedra tallada aparece en Megidó, luego en Samaría, en tiempo de los reyes. En efecto, no sólo se trata de los muros de las ciudades; hay también los de las casas y de los palacios, desde las humildes tapias de barro y paja y las casas absidiales de los comienzos hasta las magníficas construcciones herodianas de las que quedan vestigios, como en la ciudadela de Jerusalén, en el templo y en Hebrón. Las excavaciones nos han restituido además utensilios de metal, armas, hornos, pilas de tintura, silos... Han descubierto también obras de arte,

marfiles y estatuas, pero pocos documentos epigráficos. Del segundo milenio sólo hay algunas inscripciones en caracteres arcaicos, algunas cartas en cuneiforme (Taanak, Guézer, Siquem), algunas estelas egipcias de Beisán (ciertamente importantes, sobre todo la de Seti I, que menciona ciertas gentes llamadas *'aperu*); luego, del siglo X, hay un calendario agrícola y los documentos a que nos hemos referido anteriormente a propósito de la escritura<sup>4</sup>. Notemos también algunos descubrimientos menudos, como las inscripciones en ánforas, los sellos y los escarabeos; pero todo esto ayuda poco a hacer la historia.

## 2. LA ARQUEOLOGÍA ORIENTAL.

También debemos volvernos hacia los grandes pueblos vecinos de Israel, de los que han quedado textos mucho más numerosos. Es curioso que Egipto, el vecino más próximo, no sea el país que ofrece más documentos capaces de ilustrar la historia de Palestina. La documentación egipcia es más abundante acerca de Canaán que acerca de Israel. Los textos de execración del imperio medio (1900-1700), los anales de Amenofis II y de Tutmosis III que combatieron en la región, el papiro Anastasi I con todas sus alusiones a la geografía de Asia, el viaje de Wen-Amón a Fenicia hacia el 1100, son infinitamente preciosos. En cuanto a Israel, apenas si tenemos más que la estela de Merneftah, el primer texto que nombra a Israel (hacia el 1225)<sup>5</sup>, y la lista de las ciudades tomadas por el faraón Sesonq en su campaña de los años 930, grabada en un pilón de Karnak. La Biblia hace más a menudo alusiones a Egipto que Egipto a su pequeño vecino; pero el exegeta hará muy bien en conocer con detalle la historia egipcia. El conjunto de los documentos ha sido reunido y traducido al inglés por J. BREASTED (*Ancient Records of Egypt*, 5 vols.): sus índices siguen siendo sumamente útiles.

El historiador de Israel halla muchos más informes directos en las tabletas cuneiformes. Salmanasar III no sólo recorrió Siria y el Líbano, sino que en 853 (año más, año menos) libró batalla en Qarqar contra una coalición siria; entre los coligados nombra en sus anales a Acab el israelita. En lo sucesivo se encuentran otras muchas menciones de Israel y de Judá y así, gracias a sus listas cronológicas, los documentos asirios ofrecen bases de datación absoluta para la historia bíblica. Las indicaciones necesarias se hallarán en la *Babylonian chronology* de PARKER y DUBBERSTEIN. El historiador bíblico debe, pues, tener muy en cuenta todos los testimonios asirios, aun cuando éstos tengan también necesidad de un estudio crítico antes de ser interpretados: a veces tenemos diversas redacciones de los mismos anales, varias relaciones sobre el mismo suceso, y estos textos paralelos no están exentos de divergencias ni de exageraciones. Forman, no obstante, un inestimable conjunto de informaciones, reunidas en los

4. Cf. p. 98.

5. Texto, p. 228.

*Records of Assyria* de LUCKENBILL, que ofrece también un índice de muy útil manejo.

No hay que olvidar las otras inscripciones halladas en Siria. Algunas, como las de Karatepe y de Zengirli, las estelas de Neirab, la inscripción de victoria de Zakir, rey de Hamat, proporcionan sugerencias muy interesantes. Completan los textos ya citados de Ras Samra y de Biblos (Fenicia), para darnos a conocer la vida de los pequeños pueblos de Siria, en muchos aspectos análoga a la de los reinos de Palestina. Por un camino indirecto, dando informaciones sobre las costumbres, las creencias, la geografía y la onomástica, los documentos púnicos, hititas y egeos (que se está comenzando a descifrar) prestan también grandes servicios para las investigaciones históricas sobre Palestina.

Así pues, se ha procurado poner todas estas informaciones a disposición de los escrituristas publicando colecciones en las que los textos escritos en las lenguas más diversas sean traducidos y presentados por especialistas. Es lo que había hecho Schrader desde 1880 en cuanto a los textos cuneiformes, y su obra ha sido reeditada con frecuencia, con adiciones. En 1906, H. Gressmann presentaba el conjunto de los textos y monumentos orientales en sus *Altorientalische Texte und Bilder zum alten Testament*; la obra, muy bien trabajada, conoció una segunda edición, muy enriquecida, en 1926. Los americanos han hecho una obra análoga en 1950, todavía con más textos y notas, bajo la dirección de J. B. PRITCHARD: *Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament*, seguida en 1954 por un volumen de producciones fotográficas: *The ancient Near East in pictures*. En francés tenemos la *Archéologie mésopotamienne* de A. PARROT (2 vols., 1946-1953), el *Manuel d'archéologie orientale* de G. CONTENAU (4 vols. 1927-1947) y el *Manuel d'archéologie égyptienne* de J. VANDIER, sin concluir (4 vols. publicados ya en 1955).

Por muy bien hechas que estén, estas colecciones no pueden ser completas. A un historiador bien al corriente de la vida y de los acontecimientos del antiguo Oriente Próximo, documentos que a primera vista no hablan en absoluto de la Biblia pueden aportarle informes imprevistos. No se puede incluir todo en obras de este género, que tendrían dimensiones considerables si comprendieran la época grecorromana, dada la cantidad de documentos de este tiempo que se nos han transmitido y que no ha habido que exhumar. Afortunadamente, en este particular, los tres volúmenes clásicos de E. Schürer sobre la historia del pueblo judío en tiempo de Jesucristo reúnen admirablemente el conjunto de datos históricos necesarios para la interpretación de los textos producidos por el judaísmo y el cristianismo naciente. La *Historia aetatis novi Testamenti* de U. HOLZMEISTER (Roma 1938) y la *Histoire de la Palestine* del padre ABEL (París 1952) han añadido poca cosa. Sin embargo, los descubrimientos continúan, aunque no fueran más que los de Qumrán, y la historia debe ir sucesivamente registrando todos los datos nuevos.

### § III. Los resultados.

#### 1. LA CRÍTICA HISTÓRICA.

No obstante, el historiador no comprenderá los datos de los textos si no tiene el sentido de la vida y de las leyes que rigen las sociedades humanas. La historia no es ni una colección de documentos ni una colección de piedras viejas; es una participación en la vida de los hombres del pasado. Ahora bien, la vida de los hombres de la antigüedad era a la vez muy diferente de la nuestra y muy semejante. Las corrientes comerciales no eran entre ellos las mismas que entre nosotros, como tampoco los medios de producción; no tenían los mismos problemas sociales que resolver ni poseían los mismos datos de historia y de geografía. No obstante, eran hombres como nosotros, con cuerpo, sentidos e inteligencia para conducirse en medio de otros hombres, y de una naturaleza «que no se vence sino obedeciéndola» (Bacon). El buen historiador es el que conoce bien las leyes permanentes de la vida humana y, al mismo tiempo, sabe olvidar lo que ha sucedido al hombre entre el período que estudia y el período en que vive, de modo que se sitúe con la imaginación en las condiciones de vida de la época y del autor que estudia. En historia es necesario un doble movimiento de pensamiento: 1.º, obtener por inducción, mediante el estudio y la experiencia, las leyes inmutables aplicables al pasado como al presente; 2.º, tener bastante imaginación, controlada por los datos objetivos, para introducirse en los problemas de la vida de otros tiempos.

Este doble movimiento de pensamiento parece a veces tan arduo para nuestros contemporáneos que comienzan a dudar de las posibilidades de una historia objetiva. A Piganiol, H. Marrou, P. Ricoeur, J. Hours han discutido recientemente el problema; y un arqueólogo como W. F. Albright, para presentar «el monoteísmo y su evolución histórica desde la edad de piedra hasta la cristiandad», consagra dos capítulos preliminares a los problemas de crítica histórica y de filosofía de la historia, discutiendo de paso las tesis de Toynbee, Sorokin y O. Weber. Tales investigaciones son importantes, pues ayudan a tomar claramente conciencia de las condiciones de la objetividad histórica. Sin aguardar su conclusión, se puede ya observar que puntos antiguamente oscuros son hoy día ya admitidos por todos. Así como andando se daba la prueba del movimiento, el valor de la historia se prueba por sus realizaciones ya tangibles. Cada historiador tiene evidentemente sus puntos fuertes y sus puntos flacos. Uno, buen economista, podrá precisar las condiciones de producción y circulación de los bienes en la antigüedad. Otro, sociólogo, podrá decir si tal ley corresponde a una sociedad patriarcal o a una sociedad sedentaria. Un tercero hará la historia de las ideas, otro se aplicará a la vida religiosa y a los cultos. El mejor historiador sería el que lograra fecundar entre sí todas estas disciplinas, pues la vida es un todo y uno los diferentes datos que la ciencia se ve obligada a separar para analizarlos.



## 2. EL MÉTODO HISTÓRICO EN EXÉGESIS.

Así sucede cuando se aplica a la exégesis bíblica el método histórico. Todo texto, si se ha de explicar correctamente, debe encuadrarse en su medio histórico; pero la tarea es tanto más difícil cuanto más breve es el texto o pertenece a un género que depende menos directamente de los sucesos contingentes: de ahí la dificultad de atribuir una fecha exacta a un salmo, y mucho más a un proverbio. En la práctica, las operaciones de la crítica literaria no se siguen ni lógica ni cronológicamente: se engranan las unas en las otras, se apoyan unas a otras. La investigación de los géneros literarios y de los procedimientos de expresión empleados por los autores bíblicos requiere el conocimiento del medio en que vivieron; viceversa, el conocimiento de este medio se basa en gran parte en el estudio de los mismos textos. No se trata de un círculo vicioso: es la condición misma del trabajo científico cuando se estudia el pasado. Los diversos aspectos de éste se iluminan progresivamente de manera conjunta: historia, sociología, literatura, pensamiento.

Antes de que, al cabo de tantos siglos de olvido, volviese a descubrirse el Oriente antiguo, la historia bíblica podía parecer relativamente fácil de seguir con la ayuda de la Biblia misma. Hoy día, la Biblia, restituida a un medio del que los mismos padres de la Iglesia y los judíos de la época helenística no tenían sino una idea bastante vaga, aparece como una fuente de documentación incomparable, pero compleja. En ella adquieren los textos mayor relieve, pero su relación con la historia no es siempre exactamente la que parecía ser a primera vista. Las literaturas vecinas nos suministran más de un ejemplo de procedimientos corrientes que cuadrarían poco a nuestro espíritu moderno: sucede que los faraones inscriben entre el número de las ciudades conquistadas por ellos las que habían conquistado sus predecesores, puesto que en su época hubieran considerado como un deshonor el no hacerlas figurar entre sus victorias. En un orden de ideas algo semejante, el sentido de la continuidad en ciertas corrientes literarias bíblicas se expresó a veces poniendo bajo el nombre de los grandes autores antiguos las obras que reclamaban su patrocinio: Moisés pasa por ser el legislador por excelencia, aun cuando su legislación se desarrollara a lo largo de las edades, David fue el salmista tipo, Salomón, el sabio. La mera presencia de estos nombres en los textos no basta, pues, para zanjar la cuestión de fecha y de autor: puede tratarse de obras antiguas, que posean la autenticidad literaria en el sentido moderno del término; puede tratarse también de composiciones más recientes, en las que el nombre venerando representaba para los lectores algo muy distinto de una indicación de autor.

Este ejemplo sencillo muestra que no se puede penetrar en el secreto de las obras sino a costa de largo estudio, después de ensayos y tanteos más o menos coronados por el éxito. La historia es la ciencia de las aproximaciones sucesivas, no en el sentido de que sólo llegue a resultados hi-

potéticos, sino en cuanto que los rasgos de la vida y del pensamiento antiguos no se definen sino muy poco a poco emergiendo de la sombra en que estaban disueltos. El estudio de los testimonios del pasado nos proporciona certezas cada vez más numerosas. Desde luego, alrededor del núcleo sólido de verdaderas certezas pueden todavía subsistir zonas de sombra. El método histórico, aplicado a la Biblia, no podrá disminuir su valor; al contrario, gracias a él se puede saber con más precisión lo que fue realmente la revelación divina, otorgada a un pueblo entre todos los otros, en el marco de su historia, inserta así en lo más profundo de una trama de acontecimientos que importa conocer para comprender la misma palabra de Dios. Los textos la contienen, pero en función de épocas, de medios, de mentalidades que condicionan su expresión<sup>6</sup>.

6. Sobre los métodos recientes de la arqueología se puede consultar con provecho la obra colectiva titulada *La découverte du passé*, estudios reunidos y presentados por A. LAMING, París 1952.

## CONCLUSIÓN

## DE LA CRÍTICA BÍBLICA AL SENTIDO DE LA BIBLIA

La crítica textual ha establecido el texto preciso de los libros bíblicos; la crítica literaria ha determinado sus géneros y sus procedimientos de expresión, la crítica histórica ha precisado su medio social. ¿Es esto todo? ¿Son los libros ya plenamente inteligibles? No, pues si se sabe ya lo que este medio esperaba de un autor que se dirigía a él en tal forma literaria determinada, si se conocen las condiciones geográficas, económicas, políticas y, si se quiere, filosóficas y religiosas en que estaba sumergido, hay que entrar todavía en la psicología del autor mismo, hay que discernir lo que él quería significar cuando redactaba su texto en tal forma y en tales circunstancias. Ahí reside en definitiva el sentido de los libros bíblicos: no en palabras consideradas en sí mismas en forma abstracta, sino en el pensamiento vivo de un hombre, que las palabras no hacen sino traducir.

Este último esfuerzo de la exégesis es sumamente delicado. Exige en primer lugar que se simpatice con el autor que se estudia, que se rebasa la pura crítica para interrogar a un hombre que nos habla. Poco importan las dificultades o las aparentes incoherencias de su texto: pueden provenir de una transmisión torpe, pero también de una mentalidad diferente de la nuestra o de un genio literario desconcertante. La exégesis no debe disimularlas ni minimizarlas, sino debe más bien aplicarse a ellas para ver lo que ahí pudo haber querido decir un hombre inteligente que quería transmitir un mensaje. Una expresión extraña pudo parecerle necesaria para significar, en lugar de una idea trivial, una verdad más raramente percibida. Tomemos el caso típico del libro de las Crónicas. Una sencilla comparación con los libros de Samuel y de los Reyes muestra que su presentación de la historia de Israel y de Judá no cuadra con la de estos libros. Algunos han tratado de minimizar estas divergencias; otros las han subrayado rudamente, creyendo así demostrar que la obra del Cronista carece de valor, pues no tiene reparo en alterar así las fuentes. Hoy día comprendemos que su mensaje exigía a la vez tales alusiones a los acontecimientos del pasado y tal elaboración de los textos con el fin de hacer comprender a sus contemporáneos sus ideas sobre la exacta naturaleza del «reino de

Dios» que aguardan los hombres. Así pues, la primera dificultad que surge al explicar el libro, se resuelve con una mejor comprensión de su intento, de su alcance, de su sentido, y detrás del texto muerto aparece la psicología de un hombre que desea transmitir un mensaje religioso importante, que llegaba en el momento preciso.

Esto sucede con frecuencia en la Biblia. El exegeta, armado con toda su ciencia crítica, debe saber que más allá de los datos de la filología y de la historia que ella le suministra, hay un coloquio íntimo entre el autor y su lector. Esto ya no es cuestión de pura ciencia: es una relación de persona a persona, lo cual exige «simpatía». Puede ser que no guste el arte de Rimbaud o la sintaxis de Valéry, que no se capte nada de una sinfonía de Beethoven o de Vincent d'Indy, pero entonces vale más no ocuparse de estos genios. Hay que guardarse de juzgar lo que no se comprende. El crítico bíblico es como el crítico de arte: debe buscar lo más personal que el artista quiso expresar. Todo estudio de textos exige como una gimnasia intelectual: es necesario conocer, con el autor, la lengua y la mentalidad de sus contemporáneos, a quienes se dirige. Para penetrar en el pensamiento mismo del autor hace falta algo más. No basta conocer en general el siglo XIX para conocer a Balzac; hay que haber cultivado su trato con la lectura asidua de sus obras, hasta recrear en sí mismo el universo del autor, vivir en familiaridad con él y con sus personajes. Todo esto es aún más cierto tratándose de los autores bíblicos. No se explican por su mero ambiente histórico. Conociendo éste, se entrevén los problemas que podían plantearse; pero para alcanzar su mismo mensaje y apreciar el alcance de sus textos hay que entrar en su intimidad mediante la lectura atenta, y renovada más de una vez, de lo que escribieron, no hay que desconcertarse ni por su vocabulario ni por las tendencias individuales de su imaginación, hay que captar con delicadeza la manera personal con que utilizan los procedimientos y los géneros literarios corrientes en su época.

La exégesis es, pues, la investigación más concreta que existe: investiga un pensamiento vivo a través de su expresión cristalizada. Todas las ciencias auxiliares sirven sólo para desbrozar los caminos, descartando las falsas soluciones y abriendo perspectivas positivas; a la exégesis le toca finalmente hacer este esfuerzo de simpatía que es el único que podrá descubrirle detrás de los *signos* que forman el texto que estudia, el foco luminoso del que irradia este material opaco.

¿Puede ir todavía más lejos y descubrir en este pensamiento de un hombre una inteligibilidad más alta, a la escala de la humanidad entera? Los estudios modernos parecen afirmarlo, pues se orientan, en efecto, hacia la historia de las literaturas y la historia de las religiones enfocadas en una perspectiva total. Si se interesan por Platón o por Confucio no es sólo por sus pensamientos propios; no creen comprender plenamente estos pensamientos sino situándolos en la corriente total del pensamiento griego o del pensamiento chino, los cuales a su vez ocupan un puesto en la corriente general de la civilización humana.

Lo mismo se debe decir de los textos bíblicos. Desde hace mucho tiempo, la Biblia se presenta a los judíos como a los cristianos como un conjunto de textos reunidos en un haz, que no tienen plena inteligibilidad si no se explican los unos por los otros. Así pues, el exegeta no puede quedar satisfecho de su tarea hasta que no sitúe el pensamiento de Isaías, de Jeremías o de Ezequiel en la corriente general del pensamiento bíblico; así también se ve obligado a situar éste en la evolución del pensamiento del Oriente antiguo, que no es más que un sector en la civilización humana. No queremos decir que tal empresa se haya realizado ya, ni que sea fácil de realizar; pero de todos modos es incumbencia de los investigadores y reclama todo su sentido crítico.

¿En función de qué ha de hacerse esta crítica? En función de la historia de las civilizaciones, sin duda, y habrá que notar que la corriente bíblica aparece en el seno de la civilización más compleja, más antigua, más dinámica del globo<sup>1</sup> y, para el individuo, a la vez la más estimulante y la más temible. Pero esta crítica depende también de un juicio sobre la vida humana. Un crítico ofuscado por el ideal del superhombre difícilmente podrá apreciar el movimiento profético que resume y amplifica las exigencias humanitarias de la ley de Moisés. Un fariseo, para quien la ley es algo absoluto, sabrá, por el contrario, poner de relieve el valor de esta corriente. Un cristiano para quien la ley es algo absoluto, pero no suficiente (pues es tan burlada en este mundo), y para quien la clave de esta vida se halla en el amor y en el perdón, discernirá el término de esta corriente en el mensaje evangélico que la Iglesia lleva a todas las partes del mundo. Es claro que tal juicio sobre el valor más profundo de un texto bíblico pone en juego muchos más elementos que la mera crítica.

Este juicio de *valor* sobre los textos depende finalmente de un juicio de *fe*, que ciertamente no es independiente de las consideraciones racionales y en el que la misma Escritura desempeña un papel, pero que se sitúa en otro terreno. La exégesis es así un terreno mixto en el que se entrecruzan el conocimiento racional y el conocimiento de fe. Para alcanzar la certeza en esta materia se requieren, pues, más elementos que los de la mera crítica: los capítulos siguientes se situarán en una perspectiva de fe en el seno de la Iglesia católica romana.

1. La prestigiosa civilización china no entra en la historia sino con la dinastía de los Chang (siglo XVIII o XVI a. C., según R. GROSSET, en *Histoire générale, Moyen Age*, t. X, Paris 1941, 163ss; hacia 1500 según W. EBERHARD, en *Historia Mundi* II, Munich 1953, 573), mientras que en Mesopotamia y en Egipto aparecen los escritos hacia el 3000. Las civilizaciones hindúes y las americanas precolombinas son todavía más recientes.

SECCIÓN TERCERA

LA INTERPRETACIÓN CATÓLICA  
DE LOS LIBROS SAGRADOS

por P. Grelot

## PRELIMINARES

### BIBLIOGRAFÍA

- C. SPICQ - A. ROBERT - L. VAGANAY, *Interprétation\**, SDB IV, 561-646.  
P. G. DUNCKER, *De vera et genuina Sacrae Scripturae Interpretatione*, «Angelicum» XX, 1943, 53-62.  
P. CRUVEILHER, *Herméneutique sacrée\**, SDB III, col. 1482-1523.  
F. X. PATRIZI, *De interpretatione scripturarum\**, Roma 41876.  
CH. GIBLIN, *As it is written...\**, CBQ 1958, 327-353.  
J. L. MCKENZIE, *Problems of Hermeneutic in Roman Catholic Exegesis\**, JBL 1958, 197-204.

### 1. LOS LÍMITES DE LA CRÍTICA BÍBLICA.

Acabamos de diseñar en sus diversos aspectos las actividades de la crítica bíblica. Pero éstas no constituyen toda la exégesis. Representan el punto de vista del docto que quiere dilucidar, en la medida de lo posible, todos los problemas humanos que plantean los libros sagrados: establecimiento preciso de su texto original descubierto a través de las traducciones y de la tradición manuscrita; investigación, acerca de cada libro o fragmento de libro, de su origen, de su fecha, su ambiente, su autor, las circunstancias de su composición; estudio literario de la obra misma, aclarando su intento, su género y finalmente las menores particularidades de su vocabulario y de su estilo. En realidad, tal método de investigación científica no es propio y exclusivo de la Biblia; se aplica a todos los documentos del pasado. Si el estudio de la Biblia exige que se recurra a él, es porque se trata de un libro plenamente humano, en el que la palabra de Dios se encarnó en cierta manera en una palabra humana, sometiéndose por lo mismo a todos los controles de que es susceptible la palabra humana, con una humildad análoga a la del Hijo de Dios que «tomó forma de esclavo y se comportó en todo como hombre» (Flp 2,7).

Con todo, esta crítica bíblica tiene sus límites. Por una parte, en el plano científico en el que se mantiene estrictamente, tropieza con proble-

mas cuyo fondo no logra siempre esclarecer por falta de datos indispensables o porque los datos de que dispone son, en sí, oscuros y complejos: ¿se llegará algún día a reconstituir en todo su detalle la historia de la época patriarcal? Por otra parte, aun cuando los resultados obtenidos se apoyan en datos sólidos, la crítica avanza sólo paso a paso hacia certezas indiscutibles. Su restauración del pasado llega sólo progresivamente a síntesis cada vez más próximas a la realidad. Tal es el primer límite de la crítica bíblica. Plantea una cuestión grave al cristiano, que busca en los libros sagrados ante todo alimento para su fe: si hay que esperar a que la crítica haya establecido por sus propios métodos el sentido de cada pasaje de las Escrituras, para poder saber lo que Dios nos dice en estos textos difíciles, ¿cómo conciliar esta espera con las necesidades inmediatas de la vida de fe? ¿Cómo admitir siquiera que la fe dependa, por decirlo así, de los resultados de un estudio emprendido con medios absolutamente humanos, que esté sometida a las fluctuaciones de una ciencia que va tanteando en medio de las más diversas hipótesis antes de llegar a certezas incontestables?

Pero la crítica bíblica tiene un segundo límite, todavía más radical, que su mismo método le veda franquear. Siguiendo deliberadamente los pasos de la ciencia histórica, sitúa su encuesta en el plano de los hechos objetivos, verificables con los medios humanos; trata de establecer su realidad, de descubrir su encadenamiento en el orden de las causas segundas, de hacer que aparezca su sentido, pero sin salir del terreno en que ella misma se ha situado. Ahora bien, cuando estos hechos pertenecen al orden sobrenatural (historia de la salud, desarrollo de los designios de Dios, revelación de Dios a los hombres), ¿no debe detenerse en el umbral mismo del misterio que no logrará nunca sino entrever, pues carece de medios para sondearlo?

Reconocer estos límites de la ciencia humana en materia de investigación histórica, comprobar que afectan a la crítica bíblica ya que ésta aplica a los libros sagrados los métodos de las ciencias humanas, no es minimizar su valor; es sencillamente apreciar este valor en su evaluación exacta, que es ciertamente grande, pero sin medida común con un orden de cosas al que sólo puede hallar acceso la fe.

## 2. CRÍTICA BÍBLICA Y LECTURA CRISTIANA DE LA BIBLIA.

Así pues, la crítica bíblica no podrá en ningún caso bastarse a sí misma. La investigación histórica en general no es asimilable en todos sus detalles a las ciencias de la naturaleza, sobre todo en lo que concierne a la *objetividad* de sus resultados. Cuando un hombre se aplica a describir la historia humana, no se propone sencillamente verificar la existencia de ciertos hechos, establecer ciertas leyes que rigen su encadenamiento. Más allá de eso que él llama los hechos, lo que en el fondo le interesa es el hombre, cuyos comportamientos y cuyo devenir histórico estudia para comprender

mejor su naturaleza, para esclarecer su destino, para inferir de ello normas prácticas capaces de orientar la conducta de los individuos y de las sociedades. Es, por tanto, realmente imposible dedicarse a la historia como ciencia sin mezclar preocupaciones de otro orden, filosófico o religioso, que guíen los procesos científicos y sobre todo interpreten los resultados.

Con mayor razón cuando se trata de la Biblia. El hecho religioso global de que da testimonio no se puede estudiar fríamente, como se estudiaría la evolución de los reptiles en la era secundaria. A este propósito se plantea una cuestión *vital* que ningún docto puede eludir: la cuestión del puesto que ocupa en el hecho religioso universal, la de su valor para el hombre de hoy día e incluso para el docto que se esfuerza por reconstruir su historia. ¿Se da o no aquí la revelación de Dios y el camino de la salud como la Biblia misma pretende? Frente a semejante problema, nadie puede permanecer neutral; en realidad es el problema en torno al cual gravitan todos los otros, el que domina la existencia humana. Afectar ignorarlo es ya darle una respuesta, negativa en este caso.

Conforme a la respuesta personal que dé el crítico a esta cuestión, cambiará de sentido toda su investigación científica. Reconozcamos, sin embargo, que en cualquier hipótesis esta investigación puede, en el plano que le es propio, llevarse a cabo con la misma probidad intelectual, con la misma preocupación por los hechos objetivos. Pero se integra en el conjunto de un pensamiento vivo, cuya orientación difiere fundamentalmente en uno que cree en la revelación bíblica y en otro que estudia la Biblia desde el exterior, siquiera lo haga con simpatía. Si se reconoce este hecho, se comprenderá que dos exegetas, uno creyente y otro incrédulo, puedan reaccionar de manera diferente frente a los mismos hechos, proponer a veces interpretaciones inversas y hasta verse inducidos a reconstruir diversamente los hechos, dándoles diverso semblante, al buscar, en su concepción general del hombre y de la historia, un suplemento de luz que les permita colmar las lagunas de su información.

Estas consideraciones generales no son superfluas. Gracias a ellas se comprende cómo la crítica bíblica, en el exegeta católico, se integra en un estudio de los libros sagrados que desborda sus posibilidades inmediatas. Las dos cosas no forman una partida repetida; no se desarrollan paralelamente de manera independiente; con más razón no se contradicen entre sí sus exigencias respectivas. Sencillamente: todas las actividades de la crítica están *informadas* (en el sentido escolástico del término) por un espíritu de fe que, poniendo el espíritu en contacto directo con la verdad divina, permite al mismo tiempo aplicar con justeza a la palabra de Dios los métodos propiamente científicos de investigación y de análisis e interpretar correctamente los resultados obtenidos por este medio.

Por eso debemos estudiar ahora las condiciones de esta *lectura cristiana de la Biblia*, sin la cual la crítica bíblica no pasaría de ser una ciencia muerta. Para hacerlo es útil interrogar en primer lugar a los siglos pasados: ¿cómo leía, de manera constante, las Escrituras el pueblo de Dios? ¿Con qué

fin, con qué espíritu, con qué métodos? En el marco de la exégesis judía, el Nuevo Testamento echó los fundamentos de una interpretación nueva; luego la Iglesia, a lo largo de su historia, elaboró partiendo de ahí una metodología razonada. Al final de semejante encuesta será más fácil ver cómo en la hora actual, en un contexto cultural en que los métodos de la crítica bíblica se han precisado de la manera dicha, se plantea el problema de la exégesis católica.

## CAPÍTULO PRIMERO

### LOS FUNDAMENTOS DE LA EXÉGESIS CRISTIANA

#### BIBLIOGRAFÍA

- R. BLOCH, *Midrash\**, SDB v, col. 1263ss.  
J. W. DOEVE, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts*, Assen 1954.  
J. BONSIKVEN, *Exégèse rabbinique, exégèse paulinienne\**, Paris 1939.  
H. J. SCHOEPS, *Paulus als rabbinischer Exeget*, en *Aus Frühchristlicher Zeit*, Tübinga 1950, 221-238.  
C. H. DODD, *According to the Scriptures*, Londres 1952.  
J. VAN DEN PLOEG, *Les exégèses de l'Ancien Testament dans l'Épître aux Hébreux\**, RB 1947, 199-228.  
P. LESTRINGANT, *Essai sur l'unité de la révélation biblique*, Paris 1942.

#### § I. La exégesis bíblica en el judaísmo.

##### 1. ORÍGENES DE LA EXÉGESIS JUDÍA: EL «MIDRÂS».

Ya en el Antiguo Testamento, el pueblo de Dios escudriña las Escrituras que son la regla de su fe y de su conducta. Así, muy pronto se le plantea el problema de la exégesis, desde luego no en términos de *conocimiento científico* (hacia el que apenas le inclina su cultura), sino en términos de *vida*. Dios ha hablado por sus enviados; su palabra ha sido recogida en libros; los acontecimientos han aplicado el sello de Dios a esta palabra inscribiendo en la historia signos capaces de acreditarla. En consecuencia, una actitud se impone frente a los libros sagrados: la fe en lo que atestiguan, la obediencia a lo que prescriben. Pero ¿qué es exactamente lo que enseñan? Importa buscarlo con solicitud. Por eso, a partir del momento en que se organiza el judaísmo, se ve cómo sus comunidades dispersas (que no tienen entre sí más vínculo que una misma fe, una misma ley, un mismo culto) se aplican a las Escrituras, en las que hallan su norma esta fe, esta ley, este culto, y se esfuerzan por valorizarlas aun mucho antes de que se haya cerrado su lista.

¿Cómo se leen estas Escrituras? ¿Qué se busca en ellas? ¿Con qué medios se hace resaltar su valor permanente? No estamos informados sobre esto de manera directa sino a partir de una época relativamente tardía (hacia el siglo II antes de nuestra era); pero el mismo Antiguo Testamento contiene ya los vestigios de una exégesis muy antigua, precursora

de lo que más tarde se llamó el *midrás*. ¿Qué significa esta palabra? El verbo *daráš* orienta el pensamiento hacia una idea de búsqueda: se escudriñan las Escrituras no para saber curiosamente por quién o en qué época fueron redactadas, sino para establecer lo que quieren decir *actualmente*. Los lugares donde nace esta búsqueda son las escuelas donde se forman sacerdotes, cantores y letrados seculares que son los cuadros intelectuales de la nación; son también los círculos pietistas, más o menos ligados a las agrupaciones precedentes, que se preocupan de asentar sobre la meditación de las Escrituras una vida espiritual más ferviente (los *anawim* de los salmos, los asideos de la época macabea); son por fin las sinagogas, donde la lectura litúrgica de los textos sagrados y el canto de los salmos van acompañados de explicaciones y de homilias, a fin de mantener a la multitud en la fidelidad a la fe y a las tradiciones de Israel. Naturalmente, entre estos medios hay múltiples interferencias; no es el caso de reconstruir aquí su historia oscura y complicada: basta con señalar los resultados a que conduce su búsqueda del sentido de las Escrituras.

Se puede juzgar de ello analizando materiales diversos. En los mismos libros inspirados — y esto ya muy pronto — la utilización intencionada de expresiones tomadas de los libros más antiguos es un testimonio indirecto de la interpretación que se les daba. En segundo lugar, toda una serie de escritos, inspirados o no, se inserta de forma tan sensible en esta exégesis que se propende a darles el nombre de *midrás*. Finalmente, obras extrabíblicas se aplican explícitamente a la interpretación de los textos; cada vez más numerosas a partir del siglo II de nuestra era, emanan ya de los medios oficiales (como la obras rabínicas), ya de las sectas (como los escritos de Qumrán). Su objetivo es siempre el mismo: *actualizar las Escrituras*. Pero esta actualización se opera siguiendo líneas diferentes. En términos generales se distinguen tres.

## 2. LAS FORMAS DEL «MIDRÁS».

La primera forma del *midrás*, la más delimitada en su objeto, es la *halaka*. Tiene como fin buscar en las Escrituras, principalmente en la *tórâh*, reglas de acción, sobre todo de orden jurídico. Aunque no sea ajena a los sermones de sinagoga, se comprende que se desarrolle sobre todo en ambientes de hombres de letras: entre los sacerdotes y los escribas, como comentario de la *tórâh*; en las agrupaciones pietistas, cuando se constituyen con estatutos precisos (por ejemplo, en las diversas reglas de Qumrán).

La segunda forma del *midrás* es la *haggada*. Los doctores judíos llamaban así a todo comentario de la Escritura que estuviese enderezado a la formación espiritual de los oyentes desde puntos de vista muy variados (exhortación moral, explicación de las fiestas litúrgicas, comentario doctrinal) o con los medios más diversos (desde la simple exposición con miras a dilucidar un texto, hasta el relato libre enpalinado con el texto que se trata de explicar). Es normal que esta forma de exégesis floreciese

particularmente, aunque no exclusivamente, en la predicación sinagoga.

Todavía se puede distinguir una tercera forma de *midrás*, con objeto netamente definido. Es lo que, según una apelación que figura en diversos textos de Qumrán, se denomina *pešer*. Se trata de actualizar las Escrituras proféticas (y eventualmente algunas otras) mostrando su *cumplimiento* ne los acontecimientos del pasado próximo y del presente, para inferir de ahí «lo que sucederá en el porvenir». Dan 9 presenta un ejemplo característico de esta manera; pero ya se presiente la presencia, en segundo plano, de diversos pasajes proféticos tardíos, en los que escritos antiguos se ven reinterpretados en función de una nueva perspectiva histórica (por ejemplo en Zac 9-14).

## 3. ESPÍRITU Y MÉTODO DEL «MIDRÁS».

En toda hipótesis, lo que el *midrás* busca en los textos es sólo su *valor de vida*. Para ponerlo en evidencia, el intérprete ilustra las Escrituras sirviéndose de todos los medios de que dispone, con objeto de hacer surgir más allá de las palabras un sentido relacionado con los problemas de su tiempo. La concepción del libro inspirado, que domina tal exégesis, subraya su origen divino: como viene de Dios, la Escritura contiene todos sus secretos, tiene un valor absoluto, encierra lecciones adaptadas a todos los tiempos. Para alcanzar este pensamiento divino encerrado en los textos, el intérprete no se cuida apenas de pasar por el pensamiento del autor inspirado, en el que se podría captar la verdad sobrenatural. La personalidad misma de los autores le es relativamente indiferente, y en este particular se satisface con generalizaciones bastante someras: La ley es Moisés, los Salmos, David; la Sabiduría, Salomón. Igualmente sus exigencias críticas no van muy lejos cuando se trata de saber en qué circunstancias históricas fueron escritos los libros sagrados. Por el contrario, tiene un sentido agudo de la unidad y continuidad de la Escritura. Por eso confronta metódicamente cada texto con la totalidad de la revelación divina, que conoce por el conjunto de los libros sagrados y por la tradición viva en el judaísmo; proyecta su luz sobre el texto, ora para elevarlo a este nivel, cuando se trata de un texto arcaico; ora para adaptar su mensaje a las circunstancias contemporáneas, aun cuando para ello haga falta arrancarlo de un marco histórico netamente destacado, que condiciona su expresión.

Por este medio, la Biblia desempeña en el judaísmo una función esencial: cristaliza en su derredor toda la vida de fe, que halla su alimento en cada una de sus páginas. Para llegar a ello, la exégesis no la aborda en manera fragmentaria ni con una preocupación de pura objetividad. Asociando cada texto al conjunto de la Escritura y a la totalidad de la fe, la exégesis hace surgir finalmente una enseñanza en relación con las necesidades vitales de los hombres. Si logra este resultado, no es porque disponga de una crítica perfeccionada científicamente, sino porque posee por otros conductos esta enseñanza aun antes de descubrirla en tal texto particular.

En una palabra, parte de la fe para descubrir su contenido en la Escritura, en lugar de partir de los textos para reconstruir metódicamente el contenido de la fe.

Mientras así procede recurre a medios prácticos entrados en uso y regulados por él mucho antes de que las escuelas rabínicas intenten codificarlos. En primer lugar la confrontación del texto que se explica con otros pasajes bíblicos aptos para esclarecerlo. La comparación se basa normalmente en coincidencias verbales que establecen entre los textos una relación verificable materialmente. Partiendo de ahí el exegeta razona, comparando los datos presentes con toda su fe, pero también recurriendo a toda su ingeniosidad. Por ejemplo, adapta un texto a la situación del otro, como también emprende un análisis preciso del sentido de las palabras. No vayamos a pensar aquí en un recurso a la filología científica y a la semántica: el sentido de las palabras se define a sus ojos por sus empleos en el lenguaje corriente y sobre todo en la Biblia y mediante todo un juego sutil de comparaciones entre raíces con consonancias afines. En una palabra, el exegeta pone al servicio de su interpretación todo lo que es capaz de conocer del lenguaje bíblico.

Para ilustrar los textos y delimitar su alcance recurre igualmente a los elementos que le ofrece la tradición viva: las costumbres (particularmente en materia de derecho o de culto), el desarrollo oral de las narraciones populares nacidas más o menos de la Biblia o injertadas en ella, las creencias ya recibidas, pero no incorporadas todavía a los textos. Todo esto, que forma parte del patrimonio del pueblo de Dios, lo *lee* retrospectivamente en los pasajes bíblicos que comenta, asociándolo a ellos por los procedimientos que acabamos de mencionar. Y así muestra que estas costumbres, estos relatos, estas creencias confirman las Escrituras.

Finalmente, descubriendo en los acontecimientos vividos por Israel la realización de un designio divino que cree haber sido predicho en su totalidad en las Escrituras en la forma de un secreto oculto debajo de las palabras, se esfuerza en este sentido por penetrar en el misterio, descifrando los textos como se descifra un sueño premonitorio enviado por Dios mismo. De ahí las explicaciones que muestran el *cumplimiento* parcial de las Escrituras en el destino de Israel, cumplimiento inicial que le hace esperar que se realicen también las promesas todavía no cumplidas, cuando llegue el tiempo determinado por el Señor de los siglos.

#### 4. LA EXÉGESIS Y LA FE.

Tal es la exégesis judía, exuberante, con destellos en diversos sentidos, pero ante todo obra de fe. En esta fe posee el sentido global de las Escrituras aun antes de haber analizado en detalle todos sus pasajes. Se atiene a este sentido global, aun cuando halle, a veces, dificultad en asociarlo a determinados pasajes de los libros sagrados, aun cuando estos pasajes resistan al análisis. La dificultad misma la estimula y la induce a utilizar.

En su solicitud de desembocar en la vida, no por eso deja de utilizar los recursos que le ofrece la ciencia de su tiempo: el conocimiento de la historia en el grado en que le es accesible, el conocimiento de las tradiciones conservadas por el judaísmo paralelamente a las Escrituras, y hasta una filología a la medida de sus medios.

Cuando el judaísmo se implanta en el medio alejandrino, trata de utilizar, con fin parecido, los medios de que dispone la cultura helénica, por ejemplo, el recurso al procedimiento alegórico. Esto se observa particularmente en Filón, que halla así el medio de asociar a la Biblia sus concepciones filosóficas, integradas en una visión del mundo, del hombre y de la historia, que sigue siendo judía de intención si ya no siempre de hecho. Pero entonces se entrevé un peligro, el de ver a la cultura helenística tomar la delantera a los datos de la fe judía, si la exégesis así practicada abandona su objetivo vital para tender a la especulación intelectual. En realidad, la Escritura tenía muy distinta orientación; el objeto al que se aplicaba de manera constante era el misterio de las relaciones entre Dios y los hombres, no el conocimiento filosófico del hombre y del universo.

## § II. La exégesis del Nuevo Testamento.

### I. PERSPECTIVA GENERAL.

La exégesis del Nuevo Testamento nace en ambiente judío. Por eso ha sido necesario analizar con cierto detenimiento la exégesis judía, a fin de situarla en su marco histórico y de comprender algunos de sus aspectos, desconcertantes para espíritus modernos. La revelación aportada por el Nuevo Testamento avala lo esencial de la fe judía, pero introduciendo en ella algunas discriminaciones y centrando todos los materiales que conserva en una verdad absoluta: la revelación del Hijo de Dios. Sin embargo, para hacerse inteligible, la expresión misma de esta novedad toma su lenguaje de las Escrituras. Por aquí se ve hasta qué punto conservan éstas su prestigio entre los cristianos. Se siguen leyendo y explicando, tanto por Jesucristo como por los apóstoles, y según un método conforme con la tradición judía. Pero se leen con ojos nuevos, situados en una perspectiva que no difiere esencialmente de la del Antiguo Testamento, en cuya línea está inscrita; la escatología, que es su clave, puesto que es su fin, no se sitúa ya totalmente en el porvenir: está ya inaugurada.

En la predicación de Cristo, el reino de Dios, hacia el que tendía todo el Antiguo Testamento es proclamado como presente, en su persona, en su mensaje, en su obra, en su vida. Así la Escritura no es *abolida*, pero su *cumplimiento* (Mt 5,17) equivale a una verdadera reinterpretación; el antiguo sentido no es eliminado por el nuevo, pero se manifiestan en él profundidades insospechadas. Igualmente, en la predicación apostólica se presenta a Jesús como el Mesías de Israel anunciado en las Escrituras, «muerto y sepultado conforme a las Escrituras, resucitado al tercer día



conforme a las Escrituras» (1Cor 15,3-4). Así, todas las Escrituras *se releen a la luz de la resurrección*; su alcance definitivo se precisa a medida que se descubren en ellas las huellas anticipadas del misterio de Cristo. En este clima general se desarrolla el *midrás* cristiano del Antiguo Testamento.

## 2. EL «MIDRÁS» CRISTIANO DEL ANTIGUO TESTAMENTO.

Para Cristo y para la Iglesia primitiva, las Escrituras están constituidas exclusivamente por el Antiguo Testamento, hasta tal punto que en la Iglesia de lengua griega el texto sagrado que sirve de base a la lectura y al comentario es la versión de los Setenta. Ahora bien, la exégesis de estos libros halla en la vida de la Iglesia, para responder a sus necesidades más esenciales, mil ocasiones de expresarse: el anuncio del reino que ya ha llegado, luego el de Jesús Mesías e Hijo de Dios, se hace partiendo de las Escrituras que dan testimonio de él (Lc 4,16-22; discurso de los Hechos); la instrucción moral de los fieles busca en las Escrituras reglas de conducta y las interpreta a la luz de las enseñanzas de Jesús; la controversia debe justificar a los ojos de los judíos las actitudes y las creencias que se oponen a la tradición de los doctores o contradicen en apariencia a ciertos datos de la Escritura (Mt 21,12-13; 22,41-45; Rom 4); finalmente, en la liturgia la oración judía, tejida de expresiones bíblicas, adopta un sentido nuevo en función del misterio del reino y luego del misterio de Jesús (Act 4,24-30). Así la Escritura ocupa en todas partes un puesto esencial en relación inmediata con el objeto central de la fe; los fines prácticos a que responde su explicación son en el fondo los mismos que los del *midrás* judío.

Por eso, todas las formas de éste se encuentran también en el contexto cristiano. Si la *halaka* pierde terreno, es que Jesús puso fin a la «tradición de los ancianos» y sustituyó su juridismo por una nueva *tôrâh*, en la que desemboca, «cumpliéndose», lo mejor de la antigua, del profetismo y de la sabiduría judía. La *halaka* cristiana, esencialmente de orden moral y religioso, se encuentra así con las preocupaciones de la *haggada* judía. En cambio, la predicación y la controversia se sirven ampliamente del *peser*. Esto se echa muy bien de ver en los discursos de los Hechos o en ciertos pasajes característicos del primer Evangelio; asimismo, para explicar el sentido de los acontecimientos en que se inscribe el destino de Jesús y de la Iglesia y para evocar por adelantado la consumación, al final de los tiempos, del reino ya inaugurado, la escatología cristiana recurre a procedimientos análogos, desde el apocalipsis sinóptico hasta el de san Juan. En fin, la *haggada* cristiana goza de desarrollo libre. Por una parte, constituye el marco en el que las tradiciones evangélicas toman su forma literaria; en las epístolas se descubren numerosos vestigios de ella. Hasta algunos materiales narrativos de la *haggada* judía hallan a veces lugar en ella (Act 7,22; 1Cor 10,4; Jds 9; 2Tim 3,8).

Sin embargo, el *midrás* cristiano se muestra con frecuencia más atento que el *midrás* judío a la intención primera de los textos que explica. Es

cierto que en él se encuentran la mayor parte de los procedimientos prácticos empleados en el judaísmo, incluso ciertas sutilezas de razonamiento (1Cor 9,9), explicaciones etimológicas (Heb 7,2), hasta consideraciones sobre silencios de la Escritura (Heb 7,3), etc. De todos modos hay que reconocer que en este sentido se muestra más discreto, en la medida misma en que es más sencillo, más desembarazado de las argucias de escuela, ya que el misterio del reino se revela a los sencillos y a los pequeños más bien que a los sabios (Mt 11,25).

## 3. EL CUMPLIMIENTO DE LAS ESCRITURAS.

Si la exégesis del Antiguo Testamento, en los orígenes del cristianismo, prolonga así la exégesis judía, sus rasgos originales, sin embargo, no tardaron en ser reconocidos. En los libros de la generación apostólica se va elaborando un lenguaje que trata de definirlos. Y en primer lugar el principio del cumplimiento de las Escrituras. La idea, que traducen los dos verbos *plero-o* y *teleio-o*, no era desconocida en el ambiente rabínico, pero ahora adquiere un matiz completamente nuevo. En efecto, no se aplica ya exclusivamente a la *torah* y a los profetas (Mt 5,17-19; Lc 4,21; Act 1,16; Mt 2,22; Jn 19,28, etc.). También «los tiempos» se han cumplido (Mc 1,15), y esta «plenitud de los tiempos» (Gál 4,4) marca a la vez el término, el coronamiento y la perfección de toda una economía preparatoria (Rom 10,4; Heb 10,1.14). En Jesucristo se cumple *todo* (Jn 19,30), con cumplimiento escatológico; ya está presente el *telos*, en relación al cual se ordenaba la historia precedente y la Escritura entera. Lo cual quiere decir que el verdadero alcance de los textos no es perceptible sino a partir de este *telos*, que define su perfección y su plenitud. Tal es la perspectiva en que se comprende mejor la idea de un *sentido pleno* atribuido en el cristianismo a las Escrituras del Antiguo Testamento: no es sólo una exigencia esencial de la fe, sino que la expresión misma que la designa está legitimada por el uso del Nuevo Testamento y no sólo por una problemática totalmente moderna. No obstante, veremos que esta problemática permite precisar su noción.

## 4. LOS PRINCIPIOS PAULINOS.

Para decir lo mismo, san Pablo hubo de distinguir en la Escritura la *letra* y el *espíritu* (2Cor 3,4s; Rom 2,29; 7,6). Por *letra* no entiende el sentido literal de los libros bíblicos en la acepción moderna del término, sino el resultado de una lectura que no sale de las perspectivas del judaísmo, desbordadas con la venida de Cristo. El *espíritu*, por el contrario, es la inteligencia de las Escrituras que fluye de su referencia a Cristo; no es accesible sino en la fe y bajo la moción del Espíritu divino, el mismo que inspiró a los autores sagrados y depositó en la letra de los textos este significado profundo ligado al desarrollo terminal de la revelación. En efecto,

en su *letra* las Escrituras están condicionadas por todos los elementos de la economía preparatoria, «pedagógica» (Gál 3,24), que Pablo engloba en el nombre de *ley*. Pero, ¿cómo superar estos elementos caducos sin desestimar su propio valor? ¿Cómo explicar que puedan ser abolidos en cuanto instituciones conservando al mismo tiempo un sentido para el lector cristiano, al que hablan a su modo de las cosas de la nueva alianza?

Aquí interviene en la exégesis paulina el principio tipológico. La Escritura contiene *typoi* que nos conciernen. Por estos tipos hemos de entender no sólo ejemplos (como se podría inferir de 1Cor 10,11), sino figuras proféticas que, desde el tiempo pasado, anunciaban oscuramente lo que había de sobrevenir «al fin de los tiempos» (1Cor 10,11): esto resulta del tratamiento a que somete Pablo los acontecimientos del Éxodo (1Cor 10,6) y del paralelo que traza entre Adán y Cristo (Rom 5,14). Así pues, Dios bosquejó desde el principio el designio que se proponía realizar finalmente en Cristo; conforme a este designio modeló también los hechos, los personajes y las instituciones de la historia israelita: sólo que estos esbozos imperfectos no eran sino «la sombra de las cosas venideras» (Col 2,17). De aquí no se sigue que el *espíritu* de la Escritura sea el equivalente exacto de los *typoi* que encierra: las dos nociones son conexas, pero no se recubren. El *espíritu* puede alcanzarse a veces profundizando sencillamente el sentido de los términos escriturarios. Pero en la medida en que las lecciones encerradas en la Biblia y hasta el lenguaje en que están formuladas, son relativos a la economía preparatoria, el principio tipológico es el único que permite ahora captar el alcance *actual*, este sentido *pleno* de que hablábamos poco ha.

La lectura cristiana de la Escritura conduce así en san Pablo a ciertas aplicaciones que parecen a primera vista no tener relación directa con su significado original. Mas tales transposiciones se justifican cuando, por el hecho de la relación providencial entre las dos alianzas, los textos relativos a la primera sugieren *otra cosa* distinta de la que significan directamente. Por lo cual san Pablo no tiene reparo en *alegorizar* (Gál 4,21-31). La alegoría no designa en él un principio doctrinal como el espíritu y la letra o la tipología; es esencialmente un procedimiento práctico puesto al servicio de la exégesis para hacer resaltar el valor cristiano de un texto. En el único caso en que emplea expresamente este término, se inspira a los comienzos en una tipología auténtica para transformar finalmente el pasaje que comenta en una serie de metáforas encadenadas, de las que propone una aplicación coherente. El procedimiento no era desconocido para los rabinos, pero estaba todavía más propagado en el ambiente alejandrino. Cuando Pablo recurre a él (como recurre también a otros procedimientos rabínicos: etimología, razonamientos a fortiori, etc.), lo integra en la perspectiva general de su exégesis: la tipología le sugiere el camino por el que puede lanzarse su alegorización. Que después haya algún artificio en las aplicaciones de detalle que propone, es un hecho de importancia secundaria;

para su intento basta que, por este medio, pueda enunciar a partir de la Escritura un dato de fe contenido en el objeto general de la Escritura, en su espíritu.

##### 5. LA CARTA A LOS HEBREOS.

La carta a los Hebreos usa frecuentemente del mismo procedimiento, lo cual no sorprende si se conocen sus relaciones con la cultura alejandrina; mas prescinde de definirlo. En efecto, en 9,9 y 11,19, la palabra *parabole* no es un mero sinónimo; el autor halla solamente en los sacrificios de la antigua ley y en el sacrificio de Isaac *simbolos* del sacrificio de Cristo, centro del misterio de fe. Pero ¿en qué se funda a sus ojos tal simbolismo? Es indispensable verlo bien para no atribuirle, con demasiada prisa, un método de exégesis copiado del de Filón.

El fundamento de este simbolismo es una tipología que se expresa aquí en forma más precisa y más metódica que en las otras epístolas paulinas. La palabra *typos* aparece sólo una vez (8,3), no ya en sentido de prefiguración o de ejemplo (como en 1Cor 10), sino en el de arquetipo. Interpretando Éx 2,40, el autor infiere que las cosas de la antigua alianza tenían en el cielo un arquetipo preexistente; no eran más que la imagen terrestre de esta realidad celestial: *hypodeigma* (reproducción: 4,11; 8,5; 9,23), *antitypos* (réplica: 9,24), *skia* (sombra: 8,5; 10,1). Ahora bien, este arquetipo celestial, existente en Dios desde el origen, como la Jerusalén celestial de los apocalipsis, no era otra cosa sino el misterio sobrevenido en la «consumación de los siglos» (9,26): el del sacrificio de Cristo que introduce acá abajo los bienes verdaderos (8,2; 9,24), los bienes eternos (5,9; 9,12; 13,20), los bienes «venideros» (2,5; 9,11; 10,1; 11,20; 13,14).

Así hay identidad entre dos órdenes de cosas: el de la eternidad y el del «siglo venidero» (6,5), consumación escatológica hacia la que estaba orientada la historia de Israel, sobrevenida por fin en Jesucristo. El arquetipo de las cosas de la antigua alianza era, pues, Cristo y toda la economía por él inaugurada, en la que todo se consuma y adquiere su perfección (2,10; 7,19; 10,14). Actualmente este arquetipo está representado activamente acá abajo por su *eikon* (10,1), una imagen que no es ya solamente la sombra, sino que encierra la presencia bajo signos sacramentales. Tal es el principio de inteligencia de toda la Escritura. Ésta concernía ya, toda entera, al misterio de Cristo, término del designio de Dios; pero hablaba de él en forma velada. Así, no se puede apreciar todo su alcance sino refiriendo al arquetipo, actualmente revelado, los hechos, los personajes, las instituciones que eran sus antitipos. A esta luz se pueden referir a Cristo textos que, según su intención original, concernían a Melquisedec o a las ceremonias de la expiación, a Moisés o a los patriarcas. Esta transposición, que a veces se desarrolla en alegoría detallada, no es una exégesis arbitraria; aun cuando no se cuida de crítica bíblica exacta, aun cuando denote algunos rasgos característicos de la cultura alejandrina, se funda en una teología de la historia esencial al pensamiento cristiano,

puesto que ahora toda la historia está integrada en el misterio de Cristo.

Como se ve, el sentido de la palabra *typos* es inverso en las cartas paulinas y en la carta a los Hebreos; lo mismo se diga de *antitypos* en Heb 9,24 y en 1Pe 3,21. Mas, aunque con matices apreciables, la concepción tipológica es fundamentalmente idéntica y permite en los dos casos poner de relieve el sentido cristiano del Antiguo Testamento.

#### 6. LAS CARACTERÍSTICAS DE LA EXÉGESIS CRISTIANA.

El Nuevo Testamento fijó de una vez para siempre los principios directivos de la exégesis cristiana. En el plano del razonamiento humano no aportó nada nuevo: en él se siguen empleando los medios prácticos de la exégesis rabínica, a veces realzados con una nota tomada del alejandrino, para hacer que brote de los textos el sentido que se halla encerrado en ellos. Mas estos medios se subordinan a una inteligencia de fe que marca una nueva etapa en la lectura de los libros sagrados. Cristo es la clave de la Escritura, que está totalmente orientada hacia él. El misterio de Cristo es su objeto único; es su *espíritu*; es su cumplimiento, su consumación, su plenitud.

Esta certeza, obtenida por una vía más alta y más segura que el análisis puramente racional de los textos, orienta incluso este análisis, permitiéndole desembocar en una exégesis fiel al pensamiento profundo de Dios, le indica la manera como puede rebasar las perspectivas del Antiguo Testamento en los casos en que son limitadas y caducas (éste es el sentido de la tipología). El método que de ahí resulta, integra los datos de un razonamiento, cuyas imperfecciones se pueden hacer resaltar, si se quiere: el método de un tiempo, de un medio, de una cultura que no han elaborado todavía una crítica científica. Pero este aspecto del problema es secundario, pues, cuando se desarrolle la crítica científica, si se ha de mantener cristiana, ella también tendrá necesidad de integrarse en un método en el que seguirán rigiendo los principios del Nuevo Testamento.

## CAPÍTULO SEGUNDO

### LA PRÁCTICA DE LA EXÉGESIS CRISTIANA

#### BIBLIOGRAFÍA

- J. DANÉLOU, *Sacramentum futuri\**, París 1950.  
G. BARDY, *Commentaires patristiques de la Bible\**, SDB II, col. 73-103.  
C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen-Âge\**, París 1944.  
G. BARDY, *La littérature patristique des Questiones et Responsiones\**, RB XLI (1932) 210s, 341s, 515s; XLII (1933) 14s, 211s y 328.

En la historia de la exégesis cristiana distinguiremos aquí tres etapas: la edad patristica, la edad media, los tiempos modernos inaugurados por el renacimiento. No es necesario exponer esta historia en detalle; lo único que importa son sus rasgos constantes y sus principales vertientes, que pueden ilustrar el planteamiento actual del problema exegético.

#### § I. La era patristica.

##### 1. LOS PROBLEMAS.

Para comprender correctamente la exégesis patristica es necesario situarla en su marco general. Entonces se observa que sus coordenadas esenciales no son las preocupaciones de orden *cultural*, aun cuando se manifiesten incidentalmente; son las necesidades *vitales* de la Iglesia, como en el judaísmo y en la era apostólica. La Biblia no comprende ya solamente los libros del Antiguo Testamento; se han añadido los del Nuevo Testamento, que son la clave de los primeros. La Iglesia, con la ayuda de estos escritos, que son una parte integrante de su tradición viva, lo esencial de la cual fijan bajo una forma «canónica», anuncia el Evangelio a los infieles, instruye y exhorta a los fieles, celebra un culto centrado en el misterio de Cristo, al que los cristianos se unen mediante la participación sacramental.

No obstante, nuevos problemas se plantean, que tienen incidencias en la exégesis. En primer lugar la *controversia*. Los tiempos apostólicos la habían conocido ya: apologética fundada en la Escritura, en la predicación a los judíos; defensa de la verdadera fe contra las desviaciones nacientes, gracias a la fidelidad al depósito tradicional y a las sagradas letras (2Tim 3,14). Los mismos métodos se observan ahora, sea en la controver-

sia con los judíos (así en el *Diálogo con Trifón*, de Justino), sea en la lucha contra las herejías. Así, unas veces hay que asegurar el triunfo del *espíritu* sobre la *letra*, otras veces, defender partes enteras de la Escritura cuyo valor es impugnado (Marción), otras, mantener en su equilibrio la exégesis recibida de los apóstoles, cuando un pensamiento heterodoxo (gnosis), poniendo a su servicio los procedimientos del alegorismo alejandrino, pervierte el sentido auténtico de los libros sagrados. Naturalmente, estas operaciones plantean un problema: ¿cómo establecer de manera incontestable el valor *jurídico* de estos textos y el sentido que se impone a la fe? Añadamos la necesidad de defender la Biblia contra ataques de paganos, como Celso o Porfirio, persiguiéndolos en su propio terreno; entonces los apologistas se ven arrastrados al terreno de la crítica y de la filosofía.

Los padres, al mismo tiempo que mantienen la fe, y para mantenerla mejor, elaboran progresivamente la expresión ortodoxa de los *dogmas*; con la *teología* sistemática ensayan incluso una síntesis de la revelación y del saber humano, utilizando la especulación racional como instrumento al servicio de la fe. Ahora bien, en estos dos quehaceres su pensamiento sigue expresándose a partir de la Escritura. En ella buscan no solamente un punto de apoyo (que les ofrecen también los textos litúrgicos y las obras de sus predecesores), sino una norma y un vocabulario. Solamente que, cuanto mayores son las exigencias que les imponen su cultura y los problemas que hay que resolver, tanto más se observa la necesidad de elaborar un método exegético adaptado a su objeto.

## 2. LOS ELEMENTOS DEL MÉTODO EXEGÉTICO.

También aquí lo esencial del método es conforme a la tradición exegética del Nuevo Testamento. Cuando se explica el Antiguo, nos hallamos con la misma búsqueda del *espíritu* oculto en la *letra*, la misma proyección del misterio de Cristo en su vocabulario religioso que sólo esbozaba sus primeros lineamientos, el mismo recurso eventual a la tipología, como fundamento de una alegoría que se desarrolla más o menos libremente. En cuanto a los textos del Nuevo Testamento, el problema se plantea diferentemente. En principio, no hay ya necesidad de alegorizar, puesto que el misterio se expresa claramente y no hay que buscar por ningún procedimiento un sentido más profundo que la letra misma. Mas, cuando se quiere definir la acción de Cristo en las almas o la consumación escatológica de su misterio, es todavía posible partir de los hechos de su vida terrestre y buscar lo que ellos mismos simbolizan. Esta exégesis es conforme, en su principio, con la tradición del cuarto evangelio, pero la alegoría va a permitir que se le dé una extensión considerable.

En efecto, bajo la presión de la controversia o en el marco de la elaboración teológica, una nueva manera de abordar los textos se integra poco a poco en la búsqueda del sentido de la Escritura. Es que ha cambiado el medio cultural en el que el pueblo de Dios piensa su fe. Es ahora el medio

de la civilización helenística, que se impone a los espíritus aun allí donde la lengua común es el latín o el siríaco. La utilización de los recursos de la cultura para ayudar a la exégesis se observa primero en la escuela alejandrina, cuyo exegeta por excelencia es Orígenes<sup>1</sup>. Éste, penetrado de los principios del Nuevo Testamento, no hace más que seguir las prácticas de su ambiente cuando desarrolla de manera sistemática el procedimiento paulino de la *alegoría*. En él halla la posibilidad de expresar el dogma y la mística cristiana partiendo de un texto cualquiera del Antiguo Testamento, para el aprovechamiento espiritual de los fieles a quienes no choca el empleo de tal método. No es que así evacúe la *letra* o la *historia* descubiertas en una primera lectura, sino que se sirve del método como de un trampolín para alcanzar un sentido más profundo, capaz de alimentar la fe. Cuando la tendencia natural del texto no va en esta dirección, la alegría le proporciona, no obstante, un medio práctico para alcanzar el misterio. Le ayuda también a rechazar los ataques de Celso, mostrando que el alcance de la Escritura no se reduce a su sentido *corporal*, demasiado grosero para interesar a un filósofo griego; se trata de algo del orden del *espíritu*. Tal distinción debe algo al vocabulario platónico; mas el *espíritu*, tal como lo concibe Orígenes, se mantiene conforme con la teología paulina. Como hemos visto anteriormente<sup>2</sup>, Orígenes manifiesta también preocupaciones de crítica textual. La empresa de las *Hexapla* tiene por fin establecer con la mayor precisión posible el texto que haga fe *jurídicamente* en las discusiones teológicas o en la controversia. Por el mismo tiempo se emprenden trabajos (principalmente en el medio alejandrino) para mejorar el texto del Nuevo Testamento; tales iniciativas darán lugar a «recensiones» que, al nivel de su tiempo, son ya obras científicas. En una palabra, en diversos terrenos la interpretación cristiana de la Escritura recurre a *subsidios* de orden racional, tomados de la cultura del tiempo. Esto no es signo de decadencia, como no lo es el desarrollo de la teología misma.

Con orientaciones diversas, las escuelas patrísticas continúan la obra inaugurada por Orígenes. Si, en el plano de la crítica racional, la escuela de Antioquía presta más atención que la de Alejandría al sentido literal e histórico de los libros sagrados (el que fluye de las palabras mismas), su *theoria* hace juego con la *alegoría* de Orígenes<sup>3</sup>. En san Agustín<sup>4</sup> se ven aparecer preocupaciones diferentes según las circunstancias. Por ejemplo, el método de interpretación alegórica le ayudó a superar la repugnancia que inspiraba la Biblia a su espíritu ilustrado; pero más tarde emprende el comentario del Génesis *ad litteram* contra los maniqueos. En las *Enarrationes super psalmos*, un recurso constante a la tipología permite una lectura cristiana del salterio; mas el *De consensu Evangelistarum* aborda pro-

1. H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit; l'intelligence de l'Écriture d'après Origène\**, Paris 1950. Cf. C. MONDÉSERT, *Clément d'Alexandrie\**, Paris 1944.

2. Cf. p. 110.

3. J. GUILLET, *Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche: conflit ou malentendu\**, RSR 1947, 257s.

4. M. PONTET, *L'exégèse de saint Augustin prédicateur\**, Paris 1945.

blemas de crítica literaria e histórica. En san Jerónimo<sup>5</sup> se precisan las exigencias de la crítica en cuanto se lo permiten los medios de la época. Él, que quiere que la traducción latina responda a la *veritas hebraica*, reacciona vigorosamente contra el alegorismo de Orígenes, del que sin embargo depende en más de un respecto.

De manera general, la exégesis se desarrolla con métodos más flexibles y más variados en las obras de orden pastoral (predicación, liturgia), y con métodos más rigurosos en la controversia y en la teología. En el primer caso, es de rúbrica el alegorismo origeniano: basta, por ejemplo, recordar los «*Moralia*» sobre *Job* de san GREGORIO MAGNO. En el segundo caso, la exégesis se atiene más estrictamente al sentido obvio de los textos, interpretando, sin embargo, los del Antiguo Testamento a la luz del Nuevo, pues la Biblia entera es el libro de la Iglesia, y el misterio de Cristo es su único objeto.

### 3. EL PROBLEMA DE LOS SENTIDOS BÍBLICOS.

En la era patristica la metodología exegética comienza a cristalizar en torno a un problema que vendrá a ser clásico: el de los sentidos bíblicos. En él se reúnen dos clases de datos: los del Nuevo Testamento (letra y espíritu, tipología, alegoría); los de una problemática humana, ligada primero a la cultura alejandrina, pero que luego evoluciona en los últimos siglos de la romanidad decadente. Esta doble fuente se puede descubrir en el vocabulario con que se expresa el problema. Por una parte (y es la parte esencial), se ve a cristianos reaccionar con espíritu de fe delante de la palabra de Dios; por otra parte, estos hombres, que pertenecen a una civilización determinada, abordan los textos aplicándoles sus categorías mentales. Resulta de ello cierta imprecisión de los términos empleados, que no es la más apropiada para esclarecer el problema.

La oposición paulina del *espíritu* y de la *letra* sigue siendo fundamental. Pero unas veces se confunde el sentido *espiritual* con el que resulta de la *alegoría* y ésta, exaltada desmesuradamente, tiende a generalizarse con detrimento de la lectura objetiva: otras veces, como reacción contra este exceso, se revaloriza el sentido *literal*, entendiéndolo así el que resulta de las palabras mismas de la Escritura. Esta superposición del vocabulario del análisis literario al vocabulario paulino, no es sólo un hecho de cultura: los principios paulinos, elaborados en función del Antiguo Testamento, no proporcionan un vocabulario adecuado para la exégesis del Nuevo.

La misma imprecisión se observa acerca de la expresión: sentido *figurado*, que ora es equivalente de sentido *típico* (tipo = figura), ora designa las *figuras del lenguaje*, particularmente en la romanidad decadente. Para designar el sentido oculto de la Escritura, su *espíritu* (en sentido paulino), su plenitud, se recurre también a la palabra *mysterium*, *sacramentum*: de

5. A. PENNA, *Principi e caratteri dell'esegesi di S. Gerolamo\**, Roma 1950.

ahí la idea de cierto sentido *místico*. Sería excelente, si no se lo confundiera más o menos con los resultados del método alegórico, incluso cuando tienen por fuente la ingeniosidad de los intérpretes más que la tipología auténtica. Orígenes establece una equivalencia entre sentido *literal*, sentido *histórico*, sentido *corporal*, a los que opone el *espíritu* de la Escritura. Pero esta posición no deja de ser peligrosa: ¿no quiso el Espíritu Santo enseñarnos una historia sagrada? En fin, según los fines que se propone la exégesis en sus aplicaciones prácticas de los textos, se habla de sentido *tropológico* (moral), de sentido *anagógico* (relativo a las realidades celestiales y a la escatología). Mas entonces no se ve claramente si este vocabulario enfoca sólo las aplicaciones alegóricas (apoyadas o no por una tipología sólida) o si se refiere también al sentido que fluye de las palabras, cuando este sentido aborda los mismos terrenos.

Pese a estas dificultades, toda la metodología exegética tiende poco a poco a construirse en torno al problema de los sentidos bíblicos. Así resulta indispensable para la exégesis saber distinguirlos claramente, apreciar correctamente el valor de cada uno, emplearlos con conocimiento de causa. Esta operación recurre, por una parte, a datos de crítica literaria. Sin embargo, se sitúa en un plano esencialmente teológico, pues trata de realizar una interpretación conforme a la tradición del Nuevo Testamento. Para llegar a ello procura integrar, como instrumentos útiles, ciertas reglas de la retórica o del método alegórico. Instrumentos imperfectos, sin duda, pero que responden al nivel cultural de la época y, en todo caso, no ponen impedimentos entre la fe y la lectura de la Biblia. El exegeta, poseyendo por su fe el sentido global de los textos sagrados, se esfuerza por alcanzarlo al nivel de cada pasaje tomado en particular. La variedad misma de las interpretaciones propuestas para buen número de textos durante el período patristico basta para mostrar que el sentido objetivo de cada uno no estaba entonces definido por una tradición normativa.

## § II. La edad media.

### 1. PROBLEMAS Y MÉTODOS.

Los problemas con que se debe enfrentar la exégesis durante la edad media, son, ante todo, pastorales; en esta perspectiva prosigue el esfuerzo de la exégesis patristica, tanto en el caso de compiladores, como Beda el Venerable, como en el de un creador de la talla de san Bernardo. Sin embargo, sobre todo a partir del siglo XII, una doble preocupación se trasluce en el Occidente latino: la de una teología sistemática que, partiendo del comentario de la *sacra pagina*, desembocará en las sumas; la de una apologética que pone la mira esencialmente en los judíos y en el islam. Por ambas partes se recurre a la reflexión racional; se integran sus luces en una síntesis de las ciencias sagradas, que busca sus principios en la fe cristiana y se esfuerza por justificar sus conclusiones con la autoridad de la

Biblia. A partir del siglo XIII, en toda una corriente de ideas cuya importancia es considerable, la dialéctica aristotélica proporciona a la dogmática un instrumento de elaboración que se estima adecuado.

Esta evolución del pensamiento tiene repercusiones profundas en el método de la exégesis. Si la alta edad media se atenía en este terreno sobre todo a los principios de san Agustín y a la práctica de san Gregorio, ahora se ve cómo va ganando poco a poco terreno la autoridad de san Jerónimo. La razón es que en teología el razonamiento no puede apoyarse de manera firme en alegorizaciones que no se justifican por ciertos pasajes claros de la Escritura. Lo que importa es el sentido que resulta de las palabras mismas. En este particular el espíritu crítico de san Jerónimo presta un servicio inapreciable: por su investigación del texto original, por su análisis literario llevado tan lejos como lo permiten sus conocimientos, por su atención a las referencias históricas de los textos, en cuanto le es dado conocerlas. Tal es el espíritu que domina en Hugo de San Víctor y en san Alberto Magno.

Por el mismo caso, también el problema de los sentidos bíblicos evoluciona. Por ejemplo, en Beda el Venerable la exégesis alegórica erigida en sistema denotaba gran influjo de los rétores del bajo imperio. Habiendo aprendido de ellos a buscar el sentido *figurado* detrás de las figuras de estilo, trasponía esta operación al terreno exegético; la interpretación *espiritual* venía a ser en él una búsqueda del sentido oculto tras los *tropi* y los *schemata* de la Escritura. En santo Tomás va a verse superado este planteamiento del problema.

## 2. EL PROBLEMA DE LOS SENTIDOS BÍBLICOS EN SANTO TOMÁS.

Santo Tomás (I, q. 1, art. 10; *Quodl.* 7, art. 14,15,16) establece una distinción neta entre dos órdenes de hechos que, si bien ligados estrechamente, tienen valores diferentes. Por una parte, el Espíritu Santo nos habla claro en los textos; su mensaje resulta de las palabras mismas en ellos empleadas, habida cuenta de las figuras de lenguaje. Es el sentido *literal*. Es el único en el que el teólogo puede apoyarse en su trabajo. Por otra parte, es también verdad que las cosas de la Biblia pueden tener un significado simbólico, y esto por dos razones: las cosas de acá abajo pueden ser símbolos de las cosas de arriba; las cosas que arrastra en su curso la historia de Israel pudieron ser dispuestas por Dios, señor de esta historia, con miras a significar de antemano las cosas de la nueva alianza. Es el sentido *espiritual*, que se puede todavía llamar *típico*, *místico* o *figurativo*. El teólogo no puede apoyarse en él para demostrar las verdades que se han de creer; por lo demás, no hay nada en este sentido espiritual que no se haya expresado claramente en alguna parte en el sentido literal de la Escritura. Llevando más adelante el análisis, santo Tomás observa que el sentido literal puede decirse *propio* cuando designa su objeto sin recurrir a las figuras de lenguaje; en el caso contrario (comparación, metáfora, pará-

bola) se le llamará *figurado*. En cuanto al sentido espiritual, puede tener aplicaciones diversas: la economía de la nueva alianza (sentido *alegórico*), la consumación celestial de las cosas (sentido *anagógico*), la dirección de la vida humana (sentido *tropológico*).

Esta distinción tiene la ventaja de la claridad. El estudio del sentido literal es el que, hablando con propiedad, constituye la exégesis; ésta, siendo un análisis del texto realizado a la luz de la fe, proporciona a la teología la materia para su trabajo. El estudio del sentido espiritual es más bien un aspecto de la teología bíblica, aspecto importante, pues permite justificar y valorizar en una perspectiva cristiana las cosas del Antiguo Testamento; santo Tomás recurre a él, por ejemplo, en su tratado de los preceptos ceremoniales que contiene la ley mosaica (I-II, q. 101).

Sin embargo, confrontando esta exposición sistemática con sus fundamentos neotestamentarios, se experimenta cierta desazón. En efecto, la distinción fundamental del sentido *literal* y del sentido *espiritual* reasume el principio paulino del *espíritu* y de la *letra*, pero dando a las palabras una significación muy diferente. Por un lado, el sentido literal de santo Tomás supone una inteligencia cristiana de los textos del Antiguo Testamento y, por tanto, una interpretación de la Escritura hecha «según el espíritu». Por otro lado, el sentido espiritual se identifica con la tipología, fundamento de una trasposición alegórica de la Escritura: la terminología y la práctica de san Pablo entrañaban más matices, y aquí se adivina cierto influjo de Orígenes. Así, la clasificación tomista de los sentidos bíblicos revela una metodología exegética fundamentalmente conforme con las reglas sentadas por el Nuevo Testamento y seguidas por la tradición patristica, pero está repensada en función de la problemática humana del siglo XIII. Comparada con las clasificaciones que la preceden, marca sobre ellas un inmenso progreso. Clarifica de una vez para siempre la noción del sentido literal, sentido que resulta de las palabras y puede ser propio o figurado. Con eso se abre al principio de los géneros literarios, que la crítica moderna formulará con más precisión.

No obstante, su vocabulario técnico no fue, ni mucho menos, respetado siempre por los autores posteriores. Veremos que el sentido literal de la crítica bíblica contemporánea no abarca exactamente el de santo Tomás. Por otra parte, el empleo de la expresión «sentido espiritual» no ha dejado nunca de ser sumamente variado: por él se ha entendido ora la tipología (santo Tomás), ora todo recurso a la alegorización (en la línea de Orígenes), ora «lo que nos dice el Espíritu Santo en la Escritura», ora el *espíritu* en el sentido paulino del término, ora todo sentido que proporcione alimento a la vida espiritual... No tiene nada de extraño que con frecuencia surja gran confusión cuando se discute sobre el valor respectivo de la exégesis literal y de la exégesis espiritual, sin definir las palabras que se emplean y sin dar una ojeada a la historia del problema de los sentidos bíblicos.

### { III. La época moderna.

#### 1. EVOLUCIÓN DE LA PROBLEMÁTICA HUMANA.

A partir del renacimiento, la manera como se aborda la Biblia en cuanto documento humano se modifica profundamente. El espíritu racionalista no tiene nada que ver aquí, sino sólo cierta técnica científica que permite tamizar con mayor precisión los problemas planteados por los libros sagrados. En pocas palabras, se trata de la crítica — textual, literaria, histórica — cuyas reglas y métodos se perfeccionan poco a poco. La antigüedad cristiana no los había ignorado; mas el progreso de la ciencia en todos los terrenos permite ahora formularlos con rigor. Pensemos, por ejemplo, en lo que representa para la crítica literaria e histórica de la Biblia el descubrimiento de las antiguas literaturas orientales y la contribución de la arqueología. La metodología exegética procura muy pronto asimilar este esfuerzo del espíritu humano para ponerlo al servicio de la interpretación cristiana. Mas, entonces, comienzan las dificultades. Se refieren sobre todo a ciertos aspectos de la crítica literaria (los géneros y su valor verdadero) y de la crítica histórica (el alcance histórico exacto de los relatos bíblicos). El clima de lucha entre el racionalismo y la fe, en el que se desarrolla este esfuerzo de adaptación, no contribuye a facilitar un éxito rápido.

Ahora bien, al mismo tiempo que la práctica de la exégesis afronta así difíciles problemas, se observa que la presentación teórica de su metodología no ha variado. El mejor tratado sobre la cuestión en el siglo XIX, el *De interpretatione scripturarum* de PATRIZI, es un excelente comentario de las posiciones tomistas. Pero se puede decir que las cuestiones esenciales planteadas por la crítica literaria e histórica no son abordadas de frente ni integradas en la problemática tradicional. Para que, en este particular, vuelva a pensarse el problema (como se hizo antiguamente en tiempos de Orígenes, de san Agustín, san Jerónimo, san Beda el Venerable o santo Tomás) será necesaria una larga elaboración, que en la hora actual no está todavía concluida. Antes de examinar el resultado, vamos a hacer un rápido balance de nuestra investigación histórica.

#### 2. BALANCE DE UNA INVESTIGACIÓN HISTÓRICA.

En el pueblo de Dios, depositario de las Sagradas Escrituras (el judaísmo y luego la Iglesia), la exégesis no se considera jamás como una operación de ciencia desinteresada. Su finalidad está en relación con la vida: se trata de establecer un vínculo entre la fe llegada a cierto nivel de desarrollo y la palabra de Dios que la fundamenta. Para lograrlo, la exégesis no se limita a analizar cada texto en forma separada; se busca en el conjunto de la Escritura y en la totalidad de la revelación una luz que permita hacer resaltar su alcance. Esto se observa ya sensiblemente en el *midrás* judío;

vuelve a notarse en el Nuevo Testamento, si bien éste marca, en comparación con el *midrás*, un cambio radical de perspectiva.

A este objeto, la exégesis recurre de manera constante a todos los medios humanos que proporciona la cultura del tiempo. Pero la cultura cambia y, con ella, la manera de abordar los textos y de actualizar su contenido. Los procedimientos elaborados en los medios rabínicos se ven poco a poco suplantados, en la época patrística, por los que proporciona la cultura helenística. Estos últimos se desarrollan en dos direcciones diferentes: la de una crítica embrionaria, que puede permitir asociar los textos a la fe partiendo del sentido que fluye de las palabras; la de la alegoría, que transfiere los textos a otros objetos distintos de los que expresan las palabras, fundándose en la significación simbólica de éstas. El carácter práctico del segundo método, que explica su abundante utilización en la predicación hasta la época moderna, no oculta sus límites y sus peligros. Las preocupaciones de la controversia y de la teología sistemática acaban por ceder el paso a la primera, que, no obstante, sólo poco a poco precisa sus reglas, al ritmo de las otras ciencias humanas. En toda hipótesis, la alegoría y la crítica están subordinadas a las normas de la fe.

## CAPÍTULO TERCERO

## POSICIÓN ACTUAL DEL PROBLEMA

## BIBLIOGRAFÍA

- L. PIROT, *Commission biblique*, SDB\* II, col. 103-113.  
 J. COPPENS, *Les harmonies des deux Testaments\**, Tournai - Paris 21949 (esta obra contiene una bibliografía exhaustiva).  
 J. COPPENS, *Nouvelles réflexions sur les divers sens des saintes Écritures\**, NRT 1952, 1-20.  
 A. M. DUBARLE, *Le sens spirituel de l'Écriture\**, RSPT 1947, 413.  
 C. CHARLIER, *La lecture sapientielle de la Bible\**, en «Maison-Dieu» 12 (1948).  
 P. BENOIT, en *La Prophétie\**, en *Somme théologique*, ed. Revue des Jeunes, Paris 1947, 353-376.  
 L. BOUYER, *Liturgie et exégèse spirituelle\**, en «Maison-Dieu» 7 (1945).

## § I. Las exigencias de la teología.

Los libros bíblicos no son libros como los otros. Constituyen un caso único: fijan la revelación divina, son inspirados, han sido confiados a la Iglesia por Dios, que la fundó. Consiguientemente, su interpretación no es sólo asunto de ciencia; el método que le conviene está sometido a regulaciones superiores, que son de la competencia de la teología. Si ésta asume la crítica, es como instrumento, no precisamente como fin. El sentido de la Escritura no se alcanza sino en la fe. Así no es exacto decir que «el exegeta, si quiere dedicarse útilmente a los estudios bíblicos, debe apartar cualquiera opinión preconcebida sobre el origen sobrenatural de las Sagradas Escrituras e interpretarlas no de otro modo que los demás documentos meramente humanos» (proposición modernista condenada por el decreto *Lamentabili*)<sup>1</sup>. Aquí nos toca decir cuáles son las exigencias de la teología acerca de la metodología exegetica.

## 1. LA TEOLOGÍA DE LA REVELACIÓN.

La Biblia fija la revelación. Ahora bien, esta revelación es una, homogénea, continua. Culmina en el misterio de Cristo, revelado en su totalidad

1. EB 203; Dz 3412, † 2012; DBi 214.

en el momento en que se realiza en la historia humana; pero este misterio ya está en cierto modo presente en ella desde sus comienzos. La religión del Antiguo Testamento está ya centrada en él; así la religión cristiana no será tanto su abolición cuanto su plenitud.

El misterio de Cristo es, pues, el objeto único de la Escritura; mostrarlo es la finalidad de la interpretación cristiana de la Biblia, si bien puede hacerlo de diversas maneras. En este respecto, el proceso de la exégesis no es el mismo según se sitúe en un contexto de apologética o en un contexto de teología. En el primer caso, es indispensable seguir rigurosamente los caminos de la crítica, para establecer la realidad y el verdadero semblante de los hechos, en los que se descubrirán los signos de la intervención divina en la historia; de lo contrario, la demostración incurriría en círculo vicioso. En el segundo caso, en que se supone resuelto el problema de la fe, se trata únicamente de leer a su luz todos los textos, iluminando así los diversos aspectos del misterio de Cristo. Aun sin pasar por encima de las indicaciones de la crítica, se puede, sin embargo, tener por secundarios los problemas que ésta no se halla todavía en condiciones de resolver: ¡las imperfecciones de la crítica en la antigüedad o en la edad media no anulan toda la teología de los siglos pasados!

Sin embargo, la revelación no fue comunicada a los hombres *en bloque*. Se fue desarrollando con el tiempo. En el Antiguo Testamento sigue velada la presencia del misterio de Cristo. Informa estructuras que sólo son preparatorias de las estructuras cristianas. Aquí se inserta la *tipología* bíblica. En efecto, reconocer que las realidades laten ya en las cosas del Antiguo Testamento, es ya afirmar que estas cosas son *signos* de aquéllas, signos todavía enigmáticos, pero colmados ya de sentido, suficientemente ligados con las realidades futuras para permitir al pueblo de Dios participar en ellas secretamente. En el marco de una economía provisional, nuestros padres en la fe creían ya en Cristo y recibían de él los bienes sobrenaturales que sólo él aporta al mundo (Heb 11-13). La interpretación cristiana del Antiguo Testamento, si ha de ser completa y rebasar los resultados más o menos satisfactorios de un estudio puramente científico, debe poner en evidencia esta presencia universal de Cristo en la Escritura. Para ello debe prestar constante atención al sentido profundo de las cosas del Antiguo Testamento, pues partiendo de ahí logran su alcance definitivo los textos relativos a ellas.

Pero hay más que esto. Puesto que la revelación forma un todo, todas sus partes son coherentes. Así, para ilustrar un texto bíblico, conviene no aislarlo. Relacionarlo con los otros textos y, más en general, con todo el contenido de la fe, tal como lo conserva la tradición viva (como lo hizo siempre la exégesis en el judaísmo y en la Iglesia), equivale a sumergirlo en su medio vital, situarlo en su perspectiva exacta. La *analogía de la fe* puede así ayudar a descartar ciertas interpretaciones que, fundadas en apariencias mal comprendidas, pudieran poner el texto en desacuerdo con el conjunto de la revelación divina. Desde el mero punto de vista de la crí-



tica histórica, hay aquí un elemento de valor, del que sería erróneo querer prescindir: ¿cómo explicar correctamente los textos sin tener en cuenta su arraigo en una corriente de pensamiento que los desborda y los domina? Por ejemplo, la manera como la fe judía y luego la cristiana comprendió y comentó Gén 3,15 ayuda a precisar la orientación general del pasaje, aun cuando su significado obvio esté en relación con un estadio arcaico de la revelación. No se trata de querer proyectar en él artificialmente un contenido dogmático que sólo se afirmó más tarde; pero conviene subrayar que este contenido dogmático se esboza ya, todo lo esfumadamente que se quiera, en el texto.

## 2. LA TEOLOGÍA DE LA INSPIRACIÓN.

También la doctrina de la inspiración tiene incidencias en la exégesis. Impide atribuir a los autores sagrados afirmaciones erróneas. Al mismo tiempo precisa en qué orden de cosas hay que buscar sus enseñanzas; es el mismo orden en que se sitúa la revelación, el del misterio de Cristo y de la salud del género humano, no la satisfacción de la curiosidad humana, por ejemplo, en materia científica. Importa, pues, no considerar como enseñanzas ciertos datos de orden cultural, que entran como componentes en el pensamiento de los autores sagrados, pero no constituyen la intención de sus afirmaciones positivas. Así, por ejemplo, en el caso de su representación del mundo, que es la de su tiempo y sólo secundariamente interviene en su doctrina de la creación. Desde luego, puede ser a veces difícil discernir los dos elementos tan estrechamente ligados, pero en principio es esencial hacer la distinción.

Para realizarla con justeza, es indispensable examinar todas las coordenadas del lenguaje bíblico: el medio social y cultural de los autores, los géneros literarios en uso en su tiempo, la personalidad de cada uno de ellos. En este punto, la doctrina de la inspiración, que recuerda que Dios respeta la naturaleza propia de los instrumentos humanos de que se sirve, invita a recurrir sistemáticamente a la crítica histórica y literaria. Los progresos llevados a cabo por estas ciencias en nuestra época, tanto en cuanto a su método como en cuanto a su documentación, no pueden, pues, menos de recibirse con satisfacción; por lo demás, sabemos cómo la encíclica *Divino afflante* apremia a los exegetas para que se lancen resueltamente por esta dirección a fin de saber lo que Dios nos dice en la Biblia<sup>2</sup>. En efecto, importa mucho no atribuir al Espíritu Santo en tal pasaje determinado lo que podría llegar a introducir en él la ingeniosidad de algún intérprete. No pocas alegorizaciones debidas a los escritores eclesiásticos, aun siendo perfectamente ortodoxas y obedeciendo a la analogía de la fe, no se pueden considerar como el sentido auténtico de los textos a que se aplican. En lugar de atenerse a ellas, es mucho más conveniente partir

2. EB 550-551.556-564; Dz 3826.3829-3831, † 2293s; DBi 635-636.641-649.

del sentido que fluye de las palabras, aunque siempre dispuestos a precisar cómo debe eventualmente prolongarse para que responda a la revelación total.

En efecto, el hecho de la inspiración no tiene como consecuencia sustraer a los autores sagrados a todas las limitaciones humanas, las de su personalidad, como también las de su tiempo. Éstos transmiten el mensaje que Dios les confía, pero este mensaje se inserta en la corriente general de una revelación que progresa (la observación se aplica esencialmente al Antiguo Testamento). Puede también haber alguna divergencia entre el sentido que los autores bíblicos dieron conscientemente a sus textos y el alcance que éstos han logrado después a la luz de la revelación ulterior. No se puede decir que este alcance sea como exterior a los textos: Dios lo preveía desde el principio y, al inspirar a los escritores, lo incluyó ya en su obra. La crítica no será nunca capaz de alcanzar con sus propias luces más que el sentido obvio de los textos, el que corresponde al horizonte de los autores inspirados; tal resultado necesita ser completado, si ha de responder verdaderamente a las normas de la interpretación cristiana. Y así, se plantea el problema del sentido *pleno* de las Escrituras.

## 3. LA TEOLOGÍA DE LA IGLESIA.

Finalmente, importa no separar la Biblia y la Iglesia, como si, en aquélla, cada cristiano pudiera descubrir por sí mismo la revelación divina, independientemente de la sociedad instituida por Dios mismo para guiar a los hombres a la salud. La Escritura ha sido confiada a la Iglesia. Pero ésta no puede interpretarla a su talante, independientemente de su sentido objetivo; sino que el mismo Espíritu que inspiró a los autores sagrados asiste también a la Iglesia para que comprenda sus obras. Gracias a él, la Iglesia tiene por instinto el sentido de las Escrituras. Por eso «ha de ser tenido por verdadero sentido de la Sagrada Escritura aquel que mantuvo y sigue manteniendo la santa madre Iglesia, a la cual corresponde juzgar del verdadero sentido e interpretación de las santas Escrituras» (encíclica *Providentissimus*<sup>3</sup>, que recuerda las enseñanzas del concilio de Trento y del concilio Vaticano I).

De hecho, la Iglesia misma ha tenido buen cuidado en recordar que su derecho de interpretar auténticamente la Escritura se ejerce exclusivamente en el marco de su misión divina, para conservar el depósito que le ha sido confiado; se refiere, pues, únicamente a «las cosas que atañen a la fe y a la conducta humana» (*in rebus fidei et morum*). Cuando los textos se refieren directamente a este objeto, la Iglesia tiene derecho de interpretación *positiva*; mas no parece que lo reivindique en los problemas que sólo lo tocan indirectamente (por ejemplo, la fecha de Joel o el itinerario de los hebreos en su salida de Egipto). Sin embargo, aun entonces conserva el

3. EB 108; Dz 3281, † 1942; DBi 104.

derecho de interpretación negativa, pues puede desechar toda interpretación que condujera a contradecir en algún punto la doctrina de que ella es guardiana.

## § II. Las directrices de la Iglesia.

### 1. LA INTERPRETACIÓN AUTÉNTICA DE LA ESCRITURA.

La Iglesia no ha intervenido con *juicio solemne* para definir la interpretación auténtica de ciertos pasajes bíblicos sino sólo en casos muy raros. Lo ha hecho para rechazar errores concernientes a textos dogmáticos: así acerca de Rom 5,12, que atañe a la transmisión del pecado original<sup>4</sup>; acerca de Mt 26,26, donde las palabras de la institución de la eucaristía deben tomarse a la letra<sup>5</sup>; acerca de Lc 22,19, que se refiere a la institución del sacerdocio<sup>6</sup>; acerca de Mt 16,18 y de Jn 21,16, que contienen la prueba del primado pontificio<sup>7</sup>. A veces la intervención de la Iglesia ha tenido por único fin rechazar una interpretación errónea sin imponer por ello ninguna de las otras explicaciones posibles: cuando Pío VI condenó la interpretación de Is 7,14, propuesta por Isembiehl, dejó pendiente el problema acerca del mesianismo literal o típico de este pasaje<sup>8</sup>; lo mismo sucedió a propósito de la interpretación alegórica de Jn 20,22 propuesta por Teodoro de Mopsuestia<sup>9</sup>.

Sin embargo, ¿no hay que buscar también en el *magisterio ordinario y universal* de la Iglesia interpretaciones auténticas que se impongan a todo exegeta? El problema se plantea sobre todo en los casos en que la Iglesia, definiendo una verdad de fe, ha aportado como prueba de esta verdad un texto bíblico: ¿no ha quedado con ellos indirectamente definido el sentido de tal texto? Es, en efecto, posible; pero no hay que apresurarse a sacar esta conclusión, atribuyendo a la Iglesia intenciones que no se preocupó de precisar. Es raro que un texto alegado en un documento oficial del magisterio sea el único en que se funda la fe de la Iglesia. Generalmente, los documentos del magisterio acumulan diversos textos, que pueden tener diverso valor probativo, algunos de los cuales desempeñan el papel de explicación o ilustración de la doctrina más bien que de prueba apodéctica. La misma prudencia se impone cuando se busca en la tradición patristica o en la liturgia una interpretación auténtica de los textos bíblicos. Un mismo texto ha recibido a menudo múltiples interpretaciones; es, pues, sensato no reconocer como interpretación auténtica sino la que tenga en su favor la unanimidad moral de la tradición y que, además, esté puesta por la misma en conexión inmediata con una afirmación doctrinal.

4. Dz 1514; † 791.

5. Dz 1636s; † 874.

6. Dz 1752; † 949.

7. Dz 3053-3055; † 1822s.

8. EB 59; Dz 1503, † 784; DBi 65.

9. Dz 434, † 224.

Importa, en efecto, no confundir con la tradición doctrinal de la Iglesia todas las opiniones adoptadas en los siglos pasados sobre problemas esencialmente críticos. La historia de la Iglesia en el transcurso del siglo pasado muestra que se ha operado progresivamente una decantación entre la *interpretación dogmática* de la Escritura, que halla sus criterios en la tradición, y *opiniones críticas* siempre sujetas a revisión, que en el perfeccionamiento de los métodos científicos buscan el medio de tamizar cada vez más estrechamente el sentido obvio de los textos. Resulta que el vínculo estrecho entre dogma y crítica en materia de exégesis debe incitar a la prudencia. Así, aun en el terreno puramente crítico, la Iglesia, saliendo en defensa de la fe, puede intervenir para invitar a los exegetas a no exponer en público sino opiniones largamente maduras, sólidamente apoyadas, sobre todo si modifican maneras de ver admitidas corrientemente hasta entonces en los medios católicos.

### 2. LAS INTERVENCIONES DE LA IGLESIA EN LA ÉPOCA CONTEMPORÁNEA.

En la época contemporánea, la Iglesia ha intervenido solemnemente en los problemas de exégesis mediante tres encíclicas: *Providentissimus* (1893), *Spiritus Paraclitus* (1917), *Divino afflante Spiritu* (1943). A ello hay que añadir algunas indicaciones de la encíclica *Humani generis* (1950). A la luz de estos textos hemos tratado aquí de definir la interpretación cristiana de las Escrituras. La encíclica de 1943 es en este sentido la más completa. Insistiendo en la necesidad de integrar en la exégesis los progresos de la crítica bíblica, la orienta resueltamente hacia el estudio del sentido literal y denuncia los peligros de una interpretación subjetiva y caprichosa, que adoptaría indebidamente el nombre de exégesis espiritual. Más adelante presentaremos estas importantes reglas.

Además de esto, dos organismos romanos tienen el cometido de vigilar el trabajo de los exegetas católicos, sea para impedir que se desvíe en direcciones peligrosas, sea para orientarlo positivamente. Éstos son el *Santo Oficio* y la *Pontificia comisión para los estudios bíblicos*. Como lo recordó Pío X, las decisiones de estos organismos, aprobadas por el sumo pontífice, obligan en conciencia desde el punto de vista de la fe cuando tratan de puntos que conciernen a la doctrina. Los decretos de la Comisión bíblica han tratado a veces de cuestiones de otro orden: autores de los libros bíblicos, modos de composición, géneros literarios, autenticidad de una perícopa. En estas cuestiones la Comisión no siempre ha querido dirimir definitivamente los problemas en cuestión; a veces se ha tratado de una directiva prudencial: en el estado actual del problema y en tanto se obtiene mayor información, conviene atenerse a las opiniones comúnmente recibidas en la Iglesia. Esto significa netamente la respuesta dada a la cuestión del *Comma iohanneum* (1Jn 5,7), en que la consulta de 1927 ensanchó las directivas del Santo Oficio dadas en 1897<sup>10</sup>. Tales respuestas no detienen

10. EB 135-136; Dz 3681s, † 2198; DBi 131-132.

el estudio de los problemas, sino más bien invitan a proseguirlo con asiduidad; pero obligan a examinar seriamente las nuevas teorías antes de proponerlas en público, con plena conciencia de la importancia de las materias tratadas y espíritu de entera sumisión a la Iglesia. La reedición del *Enchiridion Biblicum* cuidada por la Comisión bíblica (1955) suministró una ocasión de explicar el sentido de los decretos emanados de esta Comisión. Este importante texto<sup>11</sup> es debido a su secretario, el padre Miller, quien subraya que, para comprender el alcance de los decretos, es necesario siempre situarlos en su contexto histórico; entonces aparece con claridad que, gracias a ellos, la Iglesia defendió «la pureza y la verdad de la palabra de Dios» en un momento en que «la oleada de la crítica liberal y racionalista amenazaba arrancar todas las barreras de las tradiciones que hasta entonces se habían mirado como sagradas».

### § III. El problema de los sentidos bíblicos y la crítica bíblica.

Puesto que en la tradición teológica la metodología exegética ha cristalizado en torno al problema de los sentidos bíblicos, importa, para terminar, volver al examen de éste en la perspectiva de la cultura actual, en que la crítica bíblica ha alcanzado una amplitud y una precisión ignoradas en los siglos pasados.

#### 1. EL PROBLEMA DEL SENTIDO LITERAL.

Ya hemos visto que santo Tomás, al establecer una clasificación de los sentidos bíblicos, había destacado netamente la idea de un sentido *literal* que fluía de las palabras mismas de la Escritura. No se trataba solamente de un principio de teología tomado de la tradición doctrinal de la Iglesia; era también una utilización juiciosa de las reglas del lenguaje humano, que son objeto de la crítica literaria. Ésta, al perfeccionar sus métodos, ha puesto hoy día en evidencia la importancia de los *géneros* en literatura. Éstos determinan en gran parte la naturaleza de las enseñanzas que pueden estar contenidas en los textos; dentro de sus leyes generales se ejerce la actividad de los autores y se precisa su intención didáctica. Ahora bien, esta intención es la que da a las obras literarias su significado y su alcance. El sentido literal, desde el punto de vista de la crítica, es el que responde a la *intención* del autor. Una palabra, una frase, una serie de proposiciones no tienen sentido sino en función de un contexto más amplio: el del pensamiento vivo de un hombre que, en tales circunstancias determinadas, recurriendo voluntariamente para expresarse a tal forma particular de discurso, se aplica a transmitir a sus contemporáneos un mensaje que concibe con claridad.

11. Trad. francesa en «L'ami du Clergé» LXV (1955) 425s. Cf. RB\* LXII (1955) 416-419. Véase también infra, p. 301s.

La teología de la inspiración, lejos de contradecir a esta noción de sentido literal, la avala plenamente. Los autores sagrados no son instrumentos pasivos en manos de Dios. Dios respeta su naturaleza de seres inteligentes y libres. Lo que nos dice por medio de ellos, se lo hace concebir personalmente y expresarlo conscientemente con todos los recursos de su genio. Y así, la encíclica *Divino afflante* da esta regla a los exegetas: «han de procurar distinguir bien y determinar cuál es el sentido de las palabras bíblicas llamado literal»<sup>12</sup>; y más adelante: que los profesores «propongan el sentido literal y, sobre todo, el sentido teológico con solidez»<sup>13</sup>. No es que haya que distinguir sentido literal y sentido teológico; el sentido literal es en sí mismo, por su naturaleza, de orden religioso; tiene siempre por objeto «la enseñanza, la refutación (del error), el enderezamiento (de las costumbres), la formación a la justicia», en una palabra, todas las tareas de edificación que «forman al hombre de Dios, cabal, equipado para toda buena obra» (1Tim 3,6); está preñado «de los misterios divinos y de cantidad de otras realidades en ellos ocultas». Desde luego, plantea también múltiples cuestiones de todos los órdenes, particularmente de orden histórico. Hay que esforzarse por esclarecerlas. Pero esta parte del estudio tiene sólo un papel preparatorio: permite al exegeta apreciar mejor las afirmaciones doctrinales de los autores sagrados; en una palabra, desemboca necesariamente en la teología bíblica.

#### 2. EL DESARROLLO DE LA REVELACIÓN Y EL PROBLEMA DEL SENTIDO PLENO<sup>14</sup>.

Sin embargo, no deja de ser verdad que el sentido literal, captado al nivel de la crítica bíblica, no rebasa el horizonte de cada autor sagrado. Ahora bien, la revelación divina se fue desarrollando. Por consiguiente, las nociones empleadas en la Biblia experimentaron de un libro a otro, y sobre todo del Antiguo Testamento al Nuevo, cierto ahonde; paralelamente, los términos que las expresan recibieron un enriquecimiento de sentido. Así, la idea de *reino* designa cierta realidad sobrenatural cuyo contenido se fue precisando y decantando, desde la obra de los analistas reales a los profetas, a los salmistas, al libro de Daniel y a la predicación evangélica. Para tener en este punto una idea neta del desarrollo de la revelación, importa circunscribir el alcance del término en cada una de estas diversas etapas; pero cuando se ha llegado ya al término, es igualmente legítimo proyectar en las etapas antiguas la luz de la última de ellas. El cristiano que lee la historia del reino de David puede cargar los textos de un contenido doctrinal más henchido que el que se desprende de la pura crítica: en el reino de David, ungido de Yahveh, el «reino de Cristo y de Dios»

12. EB 550; Dz 3826; † 2293; DBi 635.

13. EB 567; DBi 652.

14. J. COURTADE, *Les Écritures ont-elles un sens plénier?*, RSR XXXVII (1950) 481-499; F. M. BRAUN, *Le sens plénier et les encycliques\**, en «Revue thomiste» 1951, 294-304; R. E. BROWN, *The Sensus Plenior of Sacred Scripture\**, Baltimore 1945. *Estudios sobre el llamado «sensus plenior»*, en *XII Semana Bíblica Española*, Madrid 1952, 221-498.

(Ef 5,5) está ya secretamente presente y, por ello, su historia nos atañe a nosotros.

¿Se sale así del sentido literal? Algunos teólogos contemporáneos, como G. Courtade, opinan que sí. Les repugna ver atribuir a la Escritura un sentido literal del que el mismo autor sagrado no habría tenido conciencia. Pero conviene recordar que el escritor sagrado puede comportarse frente a Dios que lo inspira *tanquam instrumentum deficiens*, según una expresión de santo Tomás. Puede darse que no entrevea sino confusamente lo que Dios dice a los hombres por su boca. Cuando designa en el lenguaje de su tiempo realidades sobrenaturales que sólo más tarde serán reveladas plenamente, las expresiones que emplea están por sí mismas abiertas a un contenido más rico; el alcance que adoptan en la perspectiva cristiana no es ajeno a su significado obvio: únicamente explícita un contenido virtual, velado todavía por los condicionamientos históricos a que se había sometido la palabra divina. El valor cristiano de los textos bíblicos, aunque sólo perceptible a la luz de la revelación, pertenece así verdaderamente al sentido literal de la Escritura, pero sentido *plenior et profundior*, que constituye su cumplimiento (para servirnos de una expresión familiar al Nuevo Testamento). El mensaje de Dios a los hombres, contenido en cada página de la Biblia, es precisamente ese sentido. Y así parece entenderlo también la clasificación tomista cuando define el sentido literal: el sentido que Dios, autor principal, nos significa por las palabras de la Escritura. El sentido literal así concebido rebasa las limitaciones humanas que podían impedir a los autores bíblicos comprender en toda su extensión las palabras que empleaban: 1Pe 2,9 repite Éx 19,5-6, confiriendo a esta definición del pueblo de Dios una profundidad que no pretendía todavía el autor del pasaje, pero que no hace sino revelar el verdadero sentido de su texto.

El criterio de este sentido pleno es evidentemente la revelación del Nuevo Testamento. Sin embargo, lo que el Nuevo Testamento llama «cumplimiento de las Escrituras» no deriva necesariamente de ellas; hay que tener presente la flexibilidad con que la exégesis judía, cuyos procedimientos son familiares a los autores de la época apostólica, adaptaba a situaciones nuevas textos bíblicos arrancados de su contexto. Para que haya sentido pleno, hace falta cierta homogeneidad entre el sentido literal pretendido conscientemente por el autor sagrado y el que el Nuevo Testamento permite atribuir a su texto; en otros términos, es preciso que por una y otra parte se enfoque el mismo objeto, la misma realidad misteriosa; aquí entrevista confusamente, allí plenamente revelada. Cuando Cristo en la cruz recita el salmo 22, define su sentido pleno porque vierte en él la oración del Justo por excelencia, que sufre, esbozada ya en el texto por un justo que sufría en la antigua alianza.

### 3. SENTIDO LITERAL, SENTIDO PLENO Y TIPOLOGICO<sup>15</sup>.

Como bien lo observó santo Tomás, la tipología no es, hablando con propiedad, una exégesis de los textos bíblicos; es una interpretación teológica de las cosas de la Biblia, una exposición de su significado religioso entendido en una perspectiva cristiana. De ahí se sigue que no es nunca independiente del sentido literal de la Escritura. Se revela en ésta poco a poco, a medida que va progresando la revelación. Así, en las más antiguas tradiciones bíblicas, los acontecimientos del Éxodo significan ya la misericordia de Dios para con su pueblo en cuanto *salud* concedida en el pasado, en cuanto manifestación (inscrita en la historia) de las intenciones divinas, de las disposiciones de Dios para con su pueblo. En la segunda parte de Isaías, esta salud pasada viene a ser la imagen profética de otra *salud* esperada ahora en el porvenir, al final de los tiempos, en un contexto escatológico: el sentido de los acontecimientos del Éxodo se ha enriquecido, se esboza una tipología. En el Nuevo Testamento, la *salud* anunciada en el libro de Isaías se ha realizado ya; el cristiano participa en ella sacramentalmente por el bautismo y la eucaristía; los acontecimientos del Éxodo son, pues, con justa razón, mirados por san Pablo como las figuras (*typoi*) de los sacramentos cristianos, mientras que el Apocalipsis de san Juan ve en ellos equivalentemente la anticipación de la salud eterna adquirida para los elegidos (Ap 15,3). La revelación de la tipología del Éxodo está, pues, ligada al desarrollo de un tema doctrinal enunciado en el sentido *literal* de la Escritura. Hay homogeneidad entre el sentido religioso descubierto por la fe israelita y el sentido figurativo descubierto por la fe cristiana.

El sentido tipológico, a su vez, está con frecuencia ligado a la manifestación clara del sentido pleno depositado por Dios mismo en los textos antiguos. El Cántico de Moisés, que celebra a Dios como autor de la salud y de la liberación, no logra todo su alcance sino en el marco de la liturgia celestial (Ap 15,3) y, consiguientemente, en el de la liturgia pascual que lo anticipa (por eso lo cantamos en la vigilia de pascua). Tal es, pues, su sentido pleno, su interpretación cristiana, homogénea con el sentido literal obvio, pero que rebasa los condicionamientos históricos, cuyos límites no es capaz de franquear la crítica bíblica. Sin embargo, en el caso de que nos ocupamos aquí, el sentido pleno no puede ser puesto de relieve en los detalles del texto sino mediante cierto número de transposiciones que recuerdan la *alegoría* paulina. Los enemigos del pueblo de Dios, en la perspectiva cristiana, no son Egipto ni los filisteos; son las potencias terrenas que se hacen emisarios de Satán oponiéndose al designio de salud, pero «simbólicamente se las puede llamar Sodoma y Egipto» (Ap 11,8). La lectura cristiana de Éx 15 alegoriza, pues, legítimamente los detalles relativos a una economía ya cumplida: la tipología le permite hacerlo.

15. W. EICHRODT, *Ist die typologische Exegese sachgemässe Exegese?*, Suppl. VT IV (Congress Volume) 161-180.

Habría que determinar con precisión los criterios de una auténtica tipología. En efecto, la tradición patristica (prolongada hasta nuestros días por los escritores espirituales, los oradores y los poetas) practicó a veces la alegorización de una manera mucho más libre, de modo que el texto bíblico sirviera de punto de partida para exposiciones sin relación con el sentido literal. Para ver claro en la cuestión, hay que partir de su principio. La tipología tiene como fundamento una relación entre las dos alianzas que implica a la vez continuidad y cambio de plano. Un mismo misterio divino es revelado en la una y en la otra; pero en la segunda, los horizontes temporales que condicionaban su expresión en la primera, son superados. Una misma actitud de fe responde a la palabra de Dios entre los judíos y entre los cristianos; mas, en su último estadio, el objeto de la fe se manifiesta en forma clara y se despoja de la vestidura provisional que lo velaba hasta entonces. Así pues, comparando atentamente las estructuras del Antiguo Testamento y las del Nuevo, la experiencia de fe judía y la experiencia de fe cristiana, se puede poner en evidencia la tipología auténtica. Las cosas de la Biblia son figurativas cuando ocupan en la teología del Antiguo Testamento una situación análoga a la que ocupan en la teología del Nuevo las cosas de la revelación cristiana, cuando desempeñan en la fe judía un papel análogo al que desempeñan en la fe cristiana las cosas de la economía de la salud reveladas en Jesucristo: por esta razón, el rey de Israel es la figura de Jesucristo, y Jerusalén la de la Iglesia. Pero hay que guardarse de fundar la tipología en aproximaciones puramente materiales entre objetos separados de su contexto vivo, en coincidencias de palabras o de imágenes sin relación teológica real. Así el color rojo del cordón enarbolado por Rahab cuando la toma de Jericó (Jos 2,18) puede evocar en la imaginación de algún intérprete el color de la sangre de Cristo, pero esto no basta para fundar una tipología. Aquí se trata de acomodación, de la que trataremos más adelante.

#### 4. DIVISIONES DE LA TIPOLOGÍA.

La clasificación tomista distingue tres especies de tipología: la *alegoría*, la *anagogía* y la *tropología*. Esta distinción no es arbitraria (prescindiendo de lo que se pueda pensar del vocabulario que la expresa); pero importa darle un contenido más preciso. La tipología está ligada a la escatología. Las cosas del Antiguo Testamento son figurativas porque fueron modeladas anticipadamente conforme a un arquetipo, cuya revelación ha tenido lugar al final de los tiempos (cf. carta a los Hebreos). Ahora bien, este arquetipo, que es el misterio de Cristo, se realiza en dos tiempos: una inauguración en el marco de la historia humana y una consumación celestial. El primer tiempo comprende la vida terrestre de Jesús y la vida de su Iglesia acá abajo; el segundo ha sido alcanzado ya por Jesús mismo, pero los miembros de su cuerpo sólo entran en él a su muerte, y todavía no participarán plenamente sino por la resurrección al final de este mismo

mundo, cuando «pasará su figura» y la Iglesia en cuanto tal conocerá su transformación definitiva. Sin embargo, las realidades del cielo están ya realmente presentes en el tiempo: presentes en la persona de Jesús, cuyos actos históricos tienen significado para la Iglesia y para la eternidad; presentes en la vida de la Iglesia, cuyos sacramentos son los signos de estas mismas realidades.

Por esta razón, las cosas del Antiguo Testamento figuran a la vez el misterio de Cristo y de la Iglesia en su existencia terrestre (lo que santo Tomás llama *alegoría*) y la consumación celestial del misterio (lo que él llama *anagogía*). Finalmente, es legítimo buscar cuáles sean en la vida personal de cada cristiano las repercusiones de esta economía de salud en la que participa desde acá abajo mientras espera tener acceso al «mundo venidero». Con ellas se pueden comparar las repercusiones que tuvo en la vida del pueblo judío el primer esbozo de esta economía, definida por la antigua alianza: a su nivel, prefiguraban la vida cristiana (he aquí la *tropología*: cf. 1Cor 10,6-10; Heb 3,7s). Por su parte, las cosas del Nuevo Testamento pueden también comportar en ciertos casos un significado simbólico. Los actos de Cristo en la historia (milagros) significan su acción espiritual (sacramentos). Las estructuras sacramentales de la Iglesia tienen un alcance anagógico. De la historia de Cristo y de su Iglesia se pueden deducir aplicaciones tipológicas. En una palabra, todo un juego de correspondencias asocia mutuamente los aspectos y las etapas del designio de salud que se despliega acá abajo para consumarse más allá de la historia.

#### 5. ¿QUÉ ES EL SENTIDO ESPIRITUAL?

En la clasificación tomista, el sentido *espiritual* es el equivalente de la tipología. La idea es clara, pero la terminología se presta a equívocos. Algunos creen preferible entender por sentido espiritual lo que san Pablo llama el *espíritu* de la Escritura, presuponiendo que en el Nuevo Testamento todo es *espíritu*. En este sentido, habría equivalencia entre sentido pleno y sentido *espiritual*. Pero la encíclica *Divino afflante*<sup>16</sup>, partiendo de la clasificación tomista, da una noción bastante más precisa del sentido *espiritual*. Entiende por él las aplicaciones de los textos bíblicos que, aun implicando cierta trasposición, hallan su justificación en la tipología (si bien no se pronuncia este nombre). Ya hemos visto que tales aplicaciones pueden reducirse al sentido pleno, que permiten poner en evidencia dondequiera que la expresión de la doctrina bíblica está ligada a ciertos condicionamientos históricos hoy día ya superados. Tal noción del sentido espiritual es perfectamente admisible. Ofrece la ventaja de mostrar en él un sentido real de los *textos* bíblicos, de circunscribirlo con suficiente precisión, de distinguirlo netamente de las acomodaciones que no están apo-

16. EB 552s; Dz 3827s; † 2293; DBi 637s.

yadas por ninguna tipología. Si la encíclica lo distingue del sentido literal, es porque enfoca éste al nivel de los autores sagrados<sup>17</sup>. Nos parece que el sentido pleno establece un puente entre los dos.

## 6. SENTIDO CONSECUENTE, SENTIDO ACOMODATICIO.

Hace ya tiempo que los teólogos señalaron un sentido *consecuente*. A. Vaccari lo define como una conclusión teológica que fluye de dos premisas, una de ellas revelada y la otra racional. J. Coppens lo tiene por un verdadero sentido bíblico, como virtualmente incluido en el sentido literal, del que es una conclusión lógica. R. de Vaux se muestra más reservado en este particular; sólo ve ahí «deducciones, explicaciones, utilidades a partir de la Escritura»<sup>18</sup>. Cuanta más atención se preste a la unidad de la revelación y a las relaciones profundas de la Escritura y de la Iglesia (cuya misión no es añadir nada a la Escritura, sino discernir e indicar sus ínfimas resonancias), tanto más se propenderá a incluir el sentido consecuente en el sentido pleno, que en sí mismo no es sino la eflorescencia del sentido literal. Esto, sin embargo, no justifica todas las consecuencias que doctores privados creerían poder vincular a la Escritura mediante un razonamiento lógico. Entre su enseñanza y la Escritura no hay el lazo vital que existe entre la Escritura y la Iglesia, que recibe del Espíritu Santo una luz especial para interpretar auténticamente los libros sagrados.

No sucede lo mismo con el sentido *acomodaticio*. A veces se llama sentido *alegórico*, pero éste es un término equívoco que puede recubrir realidades muy diferentes. Cuando la alegoría, es decir, la trasposición de un texto de un objeto a otro, tiene por fundamento una tipología sólida, su resultado se reduce al sentido espiritual, tal como lo define la encíclica *Divino afflante*, es decir a una variedad del sentido pleno tal como lo entendemos aquí (cf. el ejemplo de Éx 15). Cuando no tiene este fundamento (el cordón rojo de Rahab), su resultado no es un sentido bíblico. Puede darse que una analogía lejana autorice este género de acomodaciones. En particular, no se puede censurar la liturgia por buscar en la Escritura un lenguaje, un juego de símbolos aptos para expresar la oración cristiana: como ésta se alimenta de la Biblia, sus palabras le vienen espontáneamente a los labios en cada circunstancia. Es ésta una característica esencial del estilo de san Bernardo; asimismo la espiritualidad de Orígenes, en sus homilias sobre el Pentateuco y sobre el Cantar, se enuncia por medio de una alegorización constante que rebasa, con mucho, las fronteras de la tipología. Pero el procedimiento correspondía a las costumbres del tiempo y a las formas de su cultura. Y sabemos que no estaba exento de peligros.

Por eso la encíclica *Divino afflante* se muestra muy reservada en este particular: «Porque aun cuando, principalmente en el desempeño del oficio de predicador, puede ser útil... cierto uso más amplio del sagrado

texto según la significación trasladada de las palabras, siempre que se haga con moderación y sobriedad, nunca, sin embargo, debe olvidarse que este uso de las palabras de la Sagrada Escritura le es como extraño y añadido... Los fieles, aquellos especialmente que están instruidos en los conocimientos tanto sagrados como profanos, buscan preferentemente lo que Dios en las sagradas letras nos da a entender, y no lo que el facundo orador o escritor expone empleando con cierta destreza las palabras de la Biblia. Ni tampoco aquella palabra de Dios... necesita de afeites o de acomodación humana para mover y sacudir los ánimos»<sup>19</sup>.

## 7. CLASIFICACIÓN DE LOS SENTIDOS BÍBLICOS.

Vamos a resumir en un cuadro de conjunto las consideraciones que acabamos de hacer. Habrá que distinguir: 1) el significado simbólico de las cosas de la Biblia; 2) los sentidos de la Escritura.

I. *El significado simbólico de las cosas de la Biblia* (acontecimientos, personajes, instituciones). Tenemos aquí un dato de *teología bíblica*, incluido en el sentido de los textos, pero que se revela en ellos de manera más o menos profunda.

A. En el Antiguo Testamento puede referirse:

- a) al misterio de Cristo y de su Iglesia en su realización terrena (*alegoría* en sentido tomista).
- b) al misterio de Cristo en su consumación final y celeste (*anagogía*).
- c) a la vida del cristiano en el misterio de Cristo (*tropología*).

B. En la vida de Cristo puede referirse:

- a) al misterio de la Iglesia en su realización terrena (milagros de Cristo, signos de los sacramentos en san Juan).
- b) a la consumación celeste del misterio (transfiguración y parusía).
- c) a la vida del cristiano en el misterio (las actitudes de los judíos en torno a Cristo, tipo de las actitudes adoptadas por los hombres frente al anuncio del Evangelio).

C. En la realización terrena del misterio de la Iglesia, puede referirse:

- a) a la consumación celestial del misterio (presencia eucarística y parusía).
- b) a la vida personal del cristiano (situación de la Iglesia en el mundo y situación de cada fiel).

II. *Los sentidos de la Escritura*. Entramos aquí en la exégesis propiamente dicha.

A. El sentido *literal*. Se puede enfocar a dos niveles:

- a) Al nivel de la crítica: sentido *obvio*, *inmediato*, o como quiera que se lo llame. Puede adoptar todos los matices del lenguaje. Mira siempre a una realidad teológica, percibida según el horizonte de cada autor humano.

17. EB 550 *in fine* y 552, hacia la mitad; Dz 3826s, † 2293; DBi 635.637.

18. RB 1950, 281.

19. EB 553; Dz 3828, † 2293; DBi 638.

b) Al nivel de la teología cristiana: sentido *pleno* (comprende el sentido *consecuente*; *espíritu* en el sentido de san Pablo).

Mira a la misma realidad teológica que el sentido literal inmediato, pero percibida al nivel de la revelación total.

1. A veces se obtiene sin alegorización, profundizando sencillamente el sentido de las palabras y de las proposiciones, sin transferirlas de un objeto a otro.

2. Otras veces se obtiene mediante alegorización fundada en la tipología (sentido *espiritual*, según la encíclica *Divino afflante*).

B. La acomodación. Se realiza:

a) sea por un artificio del lenguaje;

b) sea por alegorización sin fundamento tipológico.

#### § IV. El sentido católico.

¿Qué es, pues, el sentido católico de la Escritura? Sencillamente el sentido de la revelación objetiva del Dios viviente, tal como la consigna la Escritura; Dios se da a conocer por ella en su acción en el mundo, acción creadora y redentora, y en el misterio íntimo de su ser. La palabra de Dios fijada en la Escritura es, en su totalidad, el *signo* de lo que Dios es y hace, de Dios que da la vida y la da en abundancia (Jn 10,10). No es, pues, sencillamente un testimonio humano de esta acción de Dios; ni tampoco, como se podría inferir de algunas obras protestantes, una fuerza secreta oculta en la letra, que actuaría en las almas de los lectores por su dinamismo existencial. En cuanto testimonio *escrito* depende de la inspiración divina, que significa a la inteligencia de los hombres el don que Dios ha hecho de sí mismo, de su luz y de su vida.

Dios amó tanto al mundo que le dio su Hijo unigénito (Jn 3,16); ahora bien, éste permanecerá con su Iglesia hasta la consumación de los siglos (Mt 28,20), garantizándole el don del Espíritu que enseña la verdad (Jn 16,13). Como Dios se ha dado así totalmente por Cristo y por el Espíritu, es cierto que el sentido auténtico de la Escritura no ha podido nunca perderse en la Iglesia en el transcurso de los tiempos. Por eso, la tradición de los padres y la doctrina de la Iglesia, en lugar de ser una traba para la investigación crítica, son una ayuda providencial para descubrir lo que pensaron y enseñaron los autores inspirados<sup>20</sup>. Para aplicar lealmente los métodos científicos, filológicos e históricos, que forman la base de la crítica moderna, es más necesario que nunca poseer un conocimiento profundo de esta doctrina y de esta tradición.

## ANTIGUO TESTAMENTO

20. R. SCHNAKENBURG, *Der Weg der katholischen Exegese\**, BZ 2, 1958, 171ss.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL DE LOS LIBROS CITADOS CON MAYOR FRECUENCIA

I. *Introducciones al Antiguo Testamento*

a) Católicas:

A. MILLER y A. METZINGER, *Introductio specialis in Vetus Testamentum\**, Roma 51946.

SIMÓN-PRADO, *Praelectiones biblicae\**, 7Turín-3Madrid 1955.

— *Praelectionum biblicarum compendium* II, *Vetus Testamentum*, I. I\*, Madrid-Turín 71955.

A. ROBERT - A. TRICOT, *Initiation biblique\**, Paris-Tournai 31954.

J. RENIÉ, *Manuel d'Écriture Sainte\**, Paris-Lyón 61949.

b) No católicas:

A. LODS, *Histoire de la littérature hébraïque et juive*, Paris 1950.

A. BENTZEN, *Introduction to the Old Testament*, Copenhague 21952 (11948-49).

O. EISSFELDT, *Einleitung in das alte Testament*, Tubinga 21956 (11934).

S. DRIVER, *Introduction to the literature of the Old Testament*, Edimburgo 31909.

A. WEISER, *Einleitung in das alte Testament*, Stuttgart 21949 (11939).

H. H. ROWLEY... (bajo la dirección de), *The Old Testament and Modern Study*, Oxford 1951.

J. HEMPEL, *Althebräische Literatur und ihr hellenistisch-jüdisches Nachleben*, Potsdam 1930.

L. GAUTIER, *Introduction à l'ancien Testament*, Lausana 31939 (11905).

II. *Comentarios generales*

L. PIROT - A. CLAMER, *La sainte Bible\** (faltan los profetas menores), París (=BPC).

*La Sainte Bible\**, traducida al francés bajo la dirección de la ESCUELA BÍBLICA DE JERUSALÉN, París (= BJ).

A. VACCARI... (bajo la dirección de), *La Sacra Bibbia\**, Florencia (= SB).

*Das Alte Testament, Echterbibel\**, Wurzburg (= EBi).

*Handkommentar zum Alten Testament*, Gotinga (= HKAT).

*Die Heilige Schrift des Alten Testaments\**, Bonn (= HSAT).

E. SELLIN, *Kommentar zum Alten Testament*, Leipzig (= KAT).

*A Catholic Commentary in Holy Scripture\**, Londres (= CCHS); versión castellana: *Verbum Dei*, Comentario a la Sagrada Escritura\*, Herder, Barcelona 21960ss.

*International Critical Commentary*: faltan Éx, Lev, Is 28ss, Jer, Lam, Cant y todos los deuterocanónicos, Edimburgo (= ICC).

*Cambridge Bible for Schools and Colleges*, Cambridge (= CBSC).

*La Biblia\**, Monasterio de Montserrat (= BM).

N. B.: Los otros comentarios generales son antiguos o todavía muy incompletos: *Handbuch zum Alten Testament*, Tubinga; *Études Bibliques\**, París (= EB); *La Sacra Bibbia\**, ed. S. Garofalo, Roma - Turín; *Biblia comentada* (BAC, Madrid); los tomos importantes se indicarán al principio de cada capítulo.

Se da bibliografía sistemática en las revistas «Biblica» (Roma), «Catholic Biblical Quarterly» (Washington), «Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete» (Düsseldorf).

PRELIMINARES

EL MARCO HISTÓRICO DE LA BIBLIA

por E. Cavaignac y P. Grelot



## BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- a) *Historias del Oriente Próximo:*  
E. CAVAIGNAC, *Histoire générale de l'Antiquité*, publicaciones de la universidad de Estrasburgo 1946.  
— *Histoire du monde II, Le monde méditerranéen jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle*, París 1929.  
A. MORET, *Histoire de l'Orient*; I: IV<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> millénaires; II<sup>e</sup> et I<sup>er</sup> millénaires (en *Histoire générale* de G. GLOTZ), París 1929-1936.  
Colección «Peuples et civilisations», dirigida por L. HALPHEN y PH. SAGNAC: I, *Les premières civilisations* (obra colectiva), París 1950.  
Colección «L'Évolution de l'humanité», dirigida por H. BERR: VI, *Des clans aux empires* (A. MORET y G. DAVY); VII, *Le Nil et la civilisation égyptienne* (A. MORET); VIII, *La Mésopotamie* (L. DELAPORTE); VIII bis, *Les Hittites* (L. DELAPORTE); IX, *La civilisation égéenne* (G. GLOTZ); XXIV, *L'Iran antique et la civilisation iranienne* (CL. HUART y L. DELAPORTE). Las reediciones de estas obras se han puesto al día en función de los más recientes descubrimientos; existe traducción castellana de la mayoría de títulos.  
Colección «Clio»: I, *Les peuples de l'Orient méditerranéen 1, Le Proche Orient asiatique* (L. DELAPORTE), 2, *L'Égypte* (E. DRIOTON y J. VANDIER). Para una bibliografía más detallada pueden consultarse estas obras.  
R. GROUSSET et E. G. LÉONARD, *Histoire universelle*, París 1956.  
L. HOMO, *Histoire de l'Ancien Orient*, París 1943.
- b) *Historias de Israel:*  
G. KITTEL, *Geschichte des Volkes Israël*, Gotha-Stuttgart 1922-29.  
L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu dès Juges à la Captivité*, París 1922-1930.  
G. RICCIOTTI, *Histoire d'Israël\**, París 1939 (trad. fr. de P. AUVRAY); versión castellana: *Historia de Israel\**, Barcelona 1945-1947 (versión castellana de X. ZUBIRI).  
W. O. E. CESTERLEY y TH. H. ROBINSON, *A History of Israel*, Oxford 1932.  
M. NOTH, *Geschichte Israels*, Gotinga 1954 (tr. fr. sobre la 1.<sup>a</sup> ed., París 1954).  
W. F. ALBRIGHT, *De l'âge de la pierre à la chrétienté*, París 1951 (trad. fr. que no contiene las notas de la obra original: *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore 1946); versión castellana: *De la edad de la piedra al cristianismo\**, Santander 1959.  
A. ALT, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, Munich 1953.  
R. DE VAUX, *Israël, SDB\** IV, col. 729-777, París 1947-48.  
S. W. BARON, *Histoire d'Israël, vie sociale et religieuse*, tr. fr., 2 vol., París 1956-1957.  
L. H. GROLLENBERG, *Atlas de la Bible\**, París-Bruselas 1955.  
P. LEMAIRE — D. BALDI, *Atlante biblico\**, Turín 1954.  
E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3 vol., 41909.
- c) *Colecciones de textos e inscripciones del Oriente antiguo:* ANET, AOAT.

## CAPÍTULO PRIMERO

### EL ANTIGUO ORIENTE ANTES DE LOS ISRAELITAS

#### BIBLIOGRAFÍA

- Véase la bibliografía antes citada, p. 220.  
E. CAVAIGNAC, *Les Hittites*, en «L'Ancien Orient illustré» 3, París 1950.  
A. DUPONT-SOMMER, *Les Araméens*, en «L'Ancien Orient illustré» 2, París 1949.  
E. DHORME, *Les Amorrhéens*, Recueil E. Dhorme, p. 81-165 (con un complemento bibliográfico, p. 759-762), París 1951.

La cuenca del Mediterráneo, añadiéndole los países de Europa occidental y central por una parte y la meseta irania por otra, constituye una de las unidades geográficas e históricas más marcadas. Está limitada al sur por la zona desértica (Sáhara, Arabia), al nordeste por la zona de las estepas (Rusia y Siberia), al este por las enormes montañas de Asia central. Los países asiáticos y africanos que forman la parte oriental de este territorio eran llamados por nuestros padres el «levante»; actualmente se prefiere la expresión «Oriente próximo». De este territorio, marco natural de la historia del pueblo judío hasta el cristianismo, vamos a hacer ahora la historia subrayando los puntos de contacto con los datos bíblicos.

#### § I. Egipto y Mesopotamia.

En Egipto y en la baja Mesopotamia es donde encontramos los más antiguos documentos, que, gracias a listas reales casi completas, se pueden datar aproximadamente. Las tumbas de la ciudad sagrada de Ur, en la baja Mesopotamia, y las pirámides de los faraones de las dinastías III y IV, en Egipto, nos trasladan a la primera mitad del III milenio, entre 3000 y 2500. En Egipto, los reyes constructores de las grandes pirámides se sitúan hacia 2700. Después de un período confuso, una nueva época brillante, bajo la dinastía XII, se puede datar de 2000 a 1800. En estas fechas remotas los documentos egipcios proyectan luz sobre Etiopía, Palestina, Fenicia, Chipre y, en fin, Creta y los países costeros del mar Egeo; estos últimos son ya la sede de una civilización bastante avanzada, pero todavía casi muda para nosotros.

En Mesopotamia, los primeros reyes bien conocidos pertenecen al elemento étnico más antiguo del país, los sumerios. La primera dinastía

importante de los semitas de Akkad fue fundada hacia 2300 por Sargón el antiguo. Después de una primera dominación de los Guti, montañeses venidos del este, una última dinastía sumeria brilló en Ur hacia el año 2000. Luego, los semitas amorreos se imponen definitivamente con la primera dinastía de Babilonia y su gran rey Hamurabi (hacia 1790). Los documentos mesopotámicos permiten clasificar un poco los que nos vienen de Elam, de Asiria, de la alta Mesopotamia, de la Siria septentrional y de Asia menor occidental. Así se organiza y toma forma la historia antigua.

En los siglos que siguen, Egipto conoce en gran parte de su territorio la dominación de invasores semitas venidos de Asia, los hiksos (hacia 1700-1600). En 1580 los príncipes de Tebas expulsan a los hiksos y los persiguen hasta Palestina; fundan así un nuevo imperio nacional y abren la era de las conquistas egipcias en Asia.

En cuanto a Mesopotamia, el hecho más saliente es la toma de Babilonia por los hititas de Asia menor (hacia 1580), que da lugar a la caída de la primera dinastía de Babilonia. Entonces el país, en gran parte, cae en poder de un pueblo venido de las montañas orientales, los casitas (o coseos). Pero los hititas no volverán a ir ya tan lejos. Un pueblo venido del norte, los hurritas, se establece en Mesopotamia septentrional fundando allí el reino de Mitanni. En adelante el Mitanni intercepta el camino a los hititas y hace reconocer su preponderancia en Siria, donde aparece como la principal potencia a la llegada de los egipcios.

Las excavaciones de la ciudad de Mari, sita en el alto Eufrates y centro importante de comercio a comienzos del II milenio, han probado, por lo demás, cuán raras eran entonces las relaciones entre la esfera de influencia sumero-akkádica y los países de la zona egipcia. Examinando escrupulosamente millares de tabletas, apenas se ha encontrado la mención de Egipto. Durante los 1500 primeros años de la historia —¡un tercio de los tiempos históricos! — estos dos centros de civilización casi se ignoraban mutuamente<sup>1</sup>.

## § II. El imperio egipcio y los hititas.

La situación cambia a partir del momento en que entran en Asia los faraones de la dinastía XVIII.

Tutmosis III (hacia 1500-1450) somete a todos los príncipes sirios y triunfa sobre el rey de Mitanni. Recibe presentes de todos los que eran inquietados por este potentado: reyes de Babilonia, de Asiria, incluso de las montañas del Zagro, hititas del Asia menor, y hasta de la Creta minoica. Egipto está entonces en plena expansión. Pero en el siglo siguiente declina su potencia. Sin duda Amenofis III (hacia 1406-1370) y Amenofis IV (hacia 1370-1352) ejercen todavía intensa actividad diplomática: sus ar-

1. Sobre las poblaciones del desierto, cf. J. R. KUPPER, *Les Nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, Paris 1957.

chivos descubiertos en *tell-el-amarna* contienen cartas de Burnaburias, rey casita de Babilonia, de Asur-ubalit, rey de Asiria, y del hitita Suppiluliuma. Pero éste nos informa, por su parte, de que derrotó a los egipcios en Siria. En el siglo XIV, Egipto se retira, pues, ante el avance de los reyes hititas.

Éstos tienen su capital, Hattusas, en Bogazköy junto a un meandro del Halis. Sus archivos nos han suministrado preciosos puntos de contacto con los informes dados por Egipto y por los asirobabilonios. Así, hace mucho tiempo que se conocía el tratado firmado por Hattusil con Ramsés II (hacia el 1271); ahora se ha hallado el duplicado en Bogazköy. Asimismo, en los siglos XIV y XII, reyes hititas y reyes asirios nos hablan alternativamente de combates que empeñaban entre sí por la posesión del Mitanni. En fin, los textos de Bogazköy dan cierta vida a los documentos, hasta poco ha muertos, de Micenas y de los países egeos, pues los reyes hititas tuvieron frecuentes relaciones con los aqueos de estos parajes.

Hacia el 1200, estos dos centros de civilización son atacados paralelamente por bandas venidas del noroeste. Los pueblos del mar descienden varias veces a territorio africano, y el faraón Ramsés III detiene a las puertas de Egipto una invasión que había saqueado las costas de Siria (hacia 1180); los pequeños principados filisteos serán el resultado de estas correrías. Al mismo tiempo la monarquía de Bogazköy sucumbe a los golpes de bárbaros que llegan hacia el 1165 casi hasta el alto Eufrates y el alto Tigris, cerca de Asiria; son tribus frigias venidas de Tracia. Se puede sin gran temeridad entrever el origen de este doble movimiento en la oleada que lleva a los dorios hasta las orillas habitadas poco antes por los aqueos en el Peloponeso, en Creta y al sudoeste de Asia menor.

En todo caso, del siglo XVI al XII, la cuenca del Mediterráneo oriental forma una unidad, en la que los diferentes pueblos están en constantes y activas relaciones políticas y culturales.

## § III. Primera expansión del imperio asirio.

En el mundo mediterráneo, después de la desaparición de la hegemonía egipcia en Siria, los primeros informes extensos nos vienen del rey asirio Teglat-Falasar I (hacia 1100). Éste guerrea en el Zagro y en Armenia, pasa el Eufrates y avanza hasta el Mediterráneo. Los principales adversarios con quienes se encuentra son los semitas arameos, que comienzan a medrar en Mesopotamia y en Siria septentrional. Hace ya varios siglos que se sospecha su presencia en los límites del desierto sirio. Su oleada de invasión tiene gran importancia para la historia bíblica si, como se cree de ordinario, hay que relacionar con ella a los patriarcas hebreos (Dt 26,5). Después de este primer período de expansión, Asiria conservará puestos avanzados junto al Eufrates hasta los alrededores del año 1000; luego se eclipsará durante mucho tiempo.

Ésta es, en sus grandes líneas, la historia internacional del Oriente próximo hasta el siglo XII. Después de esta ojeada general, podemos concentrar particularmente nuestra atención en Siria y Palestina.

CAPÍTULO SEGUNDO

SIRIA Y PALESTINA HASTA EL SIGLO VIII ANTES  
DE JESUCRISTO

BIBLIOGRAFÍA

- Véase la bibliografía antes citada, p. 220 y 221 (A. DUPONT-SOMMER...).
- R. DE VAUX, *Les patriarches hébreux et les découvertes modernes\**, RB 1946, 321-348; 1948, 321-347; 1949, 5-36.
- H. H. ROWLEY, *From Joseph to Josuah*, Londres 1950 (cf. RB 1951, 279).
- S. MOSCATI, *I Predecessori d'Israele*, Roma 1956.
- A. PARROT, *Ninive et l'Ancien Testament*, en «Cahiers d'Archéologie biblique» 3, Paris - Neuchatel 1953.
- *Samarie, capitale du royaume d'Israël*, id. 7, Paris - Neuchatel 1955.
- R. DUSSAUD, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris 1955.
- J. BOTTÉRO, *Le problème des Habiru*, Paris 1954.

§ I. Siria y el país de Canaán.

La costa siropalestina y su *hinterland* forman una vasta encrucijada donde se entrecruzan diversos movimientos de intercambios internacionales. Uno de ellos, pasando por los puertos escalonados de Ugarit a Tiro, va de Mesopotamia a las costas del Mediterráneo (Jonia, Grecia continental, Creta, Egipto, África del norte, Italia meridional, España). Otro, por una red de vías terrestres escalonadas desde la costa hasta la estepa siroárabe, lleva de Egipto a las riberas del Eufrates y al Asia menor. Así, este angosto corredor flanqueado por el mar y el desierto, estuvo en todos los tiempos a merced de las más diversas invasiones y ocupaciones.

Invasores semitas, llegados en el III milenio, fundaron o desarrollaron en la costa una serie de puertos que desde esta remota época comercian ya con Egipto. Los griegos conocerán a estos osados marinos con el nombre de fenicios (*phoinikes*); en la Biblia, en los textos cuneiformes y en los egipcios, se los llama cananeos (*kena'ani*, *kinahni*, *kinahhi*), y su país lleva el nombre de Canaán. Ambos términos parecen haber designado primitivamente la *púrpura* que se fabricaba y con la que se comerciaba en la costa siria, antes de indicar el país, luego el *hinterland* (país de Canaán = país de la púrpura) y finalmente a los habitantes mismos (Moscati). En la antigua Mesopotamia, por lo demás, se hablaba más bien del

país de *Amurru* (país de occidente); de ahí el nombre de amorreos dado a los habitantes de Siria. En Egipto se designaba a la actual Palestina con el nombre de *Haru*, del nombre de los horitas instalados en la montaña meridional según el testimonio de la Biblia (Gén 36,20-30). Como estos últimos no han dejado ningún vestigio de civilización urbana discernible por la arqueología, ciertos historiadores ven en ellos una rama de semitas nómadas (Dussaud), otros, poblaciones trogloditas. Pero su nombre coincide con el de los hurritas instalados en Mesopotamia del norte, y no es inverosímil que clanes salidos de este pueblo fueran a parar a Palestina en tiempos de la invasión de los hiksos, al mismo tiempo que elementos indoeuropeos afines de las aristocracias guerreras fijadas en Mitanni. Algunos nombres de las tabletas de El-Amarna son de consonancia indoeuropea (*Shuwardata*), mientras otros atestan en Canaán el culto a la diosa hurrita *Hepa* (*Abdu?Hepa*, rey de Jerusalén). Estos hechos dejan entrever en el suelo palestino un intercambio de poblaciones muy diversas por su origen, pero unidas finalmente por una civilización común de tipo agrícola y organizadas en ciudades Estados, mientras en las fronteras existían grupos nómadas más inestables.

Por eso, cuando en el siglo xiv declinó la política de Egipto, Canaán conoció horas de extrema anarquía: rivalidades de ciudades Estados, ataques incesantes de bandas de pillaje (*hapiru* y *sutu*), impotencia del poder central atestiguada por la correspondencia de los pequeños soberanos locales con su lejano señor (época llamada de El-Amarna). El renacimiento nacional de Egipto bajo Seti I y sobre todo Ramsés II (hacia 1292-1226), reafirmó la autoridad egipcia en el país. Sin embargo, tribus semíticas procedentes de oleadas de invasión amorrea y luego aramea logran establecerse en Palestina, en Transjordania y en las estepas meridionales, en el espacio dejado libre por las ciudades autóctonas; así dan lugar al nacimiento de los reinos de Edom, de Moab y de los ammonitas, todos ellos parientes próximos de los israelitas y adaptados antes que ellos a la civilización autóctona, urbana y agrícola (cf. Gén 26,34-35; 36; Núm 22 y 25). Tal es el Estado de Canaán cuando los israelitas se establecen en él de manera definitiva después del éxodo.

## § II. El problema de los patriarcas hebreos.

En este marco general nos interesaría poder encuadrar con precisión a los patriarcas hebreos<sup>1</sup>. De hecho, las tradiciones recogidas por la Biblia plantean problemas espinosos. Como los géneros literarios en que se clasifican distan mucho de los nuestros, no es siempre fácil deducir su alcance histórico. Su misma cronología es oscura. Así Éx 1,11 invita a situar en el siglo XIII, bajo el reinado de Ramsés II o de Merneftah, el fin de la opre-

sión de los hebreos instalados en Guessén; la arqueología es favorable a esta fecha, que sostiene hoy día la mayoría de los historiadores. Si se toma a la letra a Éx 1,3 y 6,16-20, la historia de José precederá a esta fecha apenas dos generaciones; en esta hipótesis habrá que colocarla bajo el reinado de Amenofis IV, hacia 1370 (Rowley), y el período de opresión corresponderá a la reacción nacionalista de Seti I (1312-1392). Pero entonces habrá un hiato de unos cuatro siglos entre la bajada a Egipto y la peregrinación de Abraham al Négeb (Gén 12-13) si, como opinan muchos arqueólogos, hay que mantener a Abraham en el siglo XIX<sup>2</sup>.

Así los historiadores ponen más generalmente la bajada a Egipto en el período de los hiksos (siglo XVII); pero entonces la brecha de cuatro siglos, totalmente vacía de hechos, se abre entre ella y el éxodo. Lo mismo en un caso que en el otro, es evidente que las tradiciones del Génesis 12ss tienen un carácter esquemático y lacunar. Sin embargo, su unidad profunda y su sentido en relación con el Israel histórico, reciben gran luz de los autores bíblicos que las recogieron y presentaron. Todos los recuerdos de las tribus se agrupan en un solo haz; forman la historia de una sola familia durante cuatro generaciones. Todo el mundo está de acuerdo en que aquí nos hallamos ante un resumen, pero es difícil precisar más.

Sólo se adivinan algunas líneas generales en esta sucesión de acontecimientos que debió de ser bastante compleja. La migración de Abraham no sólo se inserta en un proceso de historia profana, del que por otros conductos conocemos otros elementos, sino es también un acontecimiento religioso. Los lugares de permanencia del grupo patriarcal están delimitados con bastante precisión; partiendo de Aram Naharaim<sup>3</sup>, conducen por la estepa siria, donde hacen vida nómada los pastores de ganado menor, hasta la región montañosa de Palestina central y del Négeb. Tal es por de pronto el itinerario de Abraham. En lo sucesivo Isaac evoca un período de semisedentarización en el sur, mientras que con Jacob volvemos a hallar por algún tiempo la vida nómada en tanto se llega a un establecimiento definitivo en el sur. Con el nombre de Jacob están ligados más especialmente los recuerdos de Palestina central y de Transjordania, así como las relaciones con los arameos (Labán) y los altercados con los antiguos edomitas (Esaú). En fin, con la historia de José se ve a los «hijos de Jacob» instalarse en la provincia fronteriza de Egipto. Más allá de este análisis somero, es difícil avanzar con seguridad, puesto que las tradiciones populares que forman nuestra única fuente de información, son difíciles de interpretar con criterios rigurosamente científicos.

Igualmente ha ocurrido a veces preguntarse si las tradiciones bíblicas no juntan en la historia del Éxodo dos clases de recuerdos<sup>4</sup>. Los primeros, los que menos resaltan en el texto actual, se referirían a la opresión por

2. R. DE VAUX, RB\* 1948, 336. N. GLUECK, BA 1955, 2-9. A. RASCO, *Migratio Abrahæ circa 1650\**, VD 35, 143-154.

3. R. T. O'CALLAGHAN, *Aram Naharaim*, Roma 1947.

4. Cf. H. CAZELLES, *Les localisations de l'Exode et la critique littéraire\**, RB, LXII, 360-364.

1. D. DIRINGER, *The Origins of the Hebrew People*, en *Mélanges Furlani*, Roma 1957, 301-313

Egipto, de las tribus del sur de Palestina. Y así, uno de los itinerarios del Éxodo conduce a los hebreos fugitivos, por la vía marítima que tomaron los hiksos, directamente de Egipto al oasis de Cades. Pero hay que reconocer que de esto sólo hay vestigios difíciles de despejar y de interpretar. Los otros recuerdos, con mucho los más precisos, se refieren a la opresión del grupo instalado durante algún tiempo en la frontera oriental de Egipto y a su marcha bajo la guía de Moisés por el camino del Horeb. Sea de ello lo que fuere, sólo con este último acontecimiento comienza para Israel una verdadera historia política, que tomará cuerpo en los siglos sucesivos. En cuanto a su fecha, nos inclinamos a pensar en la primera mitad del siglo XIII (entre 1290 y 1250); otros la rebajan hasta el reinado de Merneftah (1226-1218).

### § III. Israelitas y filisteos.

Después de Ramsés II, la potencia egipcia se debilita rápidamente. Su sucesor Merneftah se jacta todavía de haber sofocado revueltas en la frontera occidental y en Canaán; en la estela triunfal nombra entre los vencidos a Israel, que designa un pueblo y no un territorio<sup>5</sup>. Seguramente estamos todavía al principio de la reconquista, atestada en la misma época por el saqueo de Lakís al sur (antes de 1220) y de Hasor en Galilea (cf. Jos 10,31-32 y 11,10). No obstante, esta misma conquista plantea difíciles problemas. Algunos detalles de las tradiciones podrían sugerir que hubo una doble vía de invasión, por el este y por el sur<sup>6</sup>. En todo caso, el cuadro de la conquista es bastante diferente en Jos 1,11 y en Jue 1,1-21. Finalmente, si es exacto que ciertos grupos de hebreos, si bien afiliados a la confederación israelita en tiempo de los jueces, no bajaron a Egipto (por ejemplo, las tribus galileas) o quizá lo abandonaron antes del siglo XIII (la cuestión se puede plantear acerca de las tribus meridionales), se puede suponer, aparte las operaciones militares del tiempo de Josué, cierta continuidad histórica sobre el territorio mismo de Canaán entre la época patriarcal y la de los jueces; pero la cuestión dista mucho de ser clara.

En todo caso, la confederación de tribus que va a constituir el Israel histórico se forma alrededor del grupo del Éxodo. Se trata entonces de una fuerza nueva, cuyo auge llena poco a poco el territorio cananeo. Esta fuerza se conquista un espacio vital, ora por la ocupación pacífica de los territorios menos poblados, ora por acuerdos con las ciudades, o también por una guerra sin cuartel. Se sigue de ahí una crisis de civilización detec-

5. Final de la estela de Merneftah: «Los príncipes están prosternados y dicen: "Paz". Ninguno levanta ya la cabeza entre los nueve arcos (países vasallos)./Asolado está el Tehenu (Libia), pacificado el Hatti./ Saqueado está Canaán con todo lo que es malo (?)./ Ascalón ha sido deportado, Gézer capturado./ Yanoam está reducido a la nada./ Israel está devastado; su raza no existe ya./ El Haru ha quedado como una viuda delante de Egipto./ Todos los países juntos están en paz./ Todo el que se agita ha sido encadenado por el rey del Alto y del Bajo Egipto... el amado de Amón, el hijo de Re, Merneftah...

6. A. ALLGEBER, *Biblische Zeitgeschichte*\* 90-92.

tada por la arqueología, una anarquía política, de la que el libro de los Jueces traza un cuadro bastante gráfico, y nuevos cambios y remociones de población, principalmente en el sur. En efecto, la liga de las tribus se abre a elementos de procedencia étnica muy diversa: ciudades aliadas, como Gabaón (Jos 9; cf. 2Sam 21,2); clanes calebitas, quenitas, etc..., asociados a Judá (Jue 1,12-16,20; cf. Núm. 11,29-32; 1Par 2). Por otra parte, el estudio de las listas genealógicas deja entrever una fuerte proporción de sangre indígena en Judá (1Par 2,3; cf. Gén 38). Hay también que contar con la incorporación a la misma tribu, de elementos horitas procedentes de la montaña de Seir (1Par 3,50s); pero el epónimo de estos últimos es por otra parte asociado a Aarón (Éx 17,10; 24,14), el antepasado del sacerdocio de Jerusalén. Estos detalles no son inútiles: muestran que la formación de la unidad nacional se realizó en un proceso largo y complicado. Fue uno de los problemas de la época de los jueces. A falta de toda autoridad central, se ve entonces a las tribus defenderse como pueden contra las empresas de los reyezuelos cananeos (Jue 4-5) y de los pequeños reinos vecinos (Jue 3 y 10-11) o contra las incursiones de pillaje de los árabes que les roban sus rebaños y destruyen sus cultivos (Jue 6-8). A veces sucede que ellas mismas se desgarran entre sí (Jue 19-21). En conjunto, sin embargo, se hallan en plena expansión y asistimos incluso a un conato de instauración de una monarquía a la moda cananea con el hijo de Gedeón (Jue 9).

No obstante, una serie de plazas fuertes indígenas resisten largo tiempo a esta invasión. Sobre todo, los israelitas no pueden llegar al mar, puesto que desde la frontera egipcia hasta el cabo del Carmelo la costa está ya ocupada desde principios del siglo XII por los filisteos y pueblos parientes (*kereti* y *zakkala*), que tratan de extenderse hacia el interior. Éstos, desde el principio dueños de la vía caravanera que pone en comunicación a Egipto con Asia, empujan poco a poco a los israelitas hacia la montaña en el transcurso del siglo XI. Después de una guerra de escaramuzas (Jue 14 a 16), tratan de asegurarse el control de todas las arterias importantes, principalmente en su nudo galileo. Las fuerzas israelitas son arrolladas en Afeq (hacia 1050)<sup>7</sup>. Consecuentemente a este desastre, todo el territorio central hasta el Jordán queda sometido al dominio de los filisteos, que se aseguran el monopolio del hierro para prevenir toda tentativa de revuelta (1Sam 4-6).

Entonces las tribus israelitas, forzadas por la necesidad y triunfando de su tendencia a la anarquía, se procuran un rey. Saúl, benjaminita, se señaló en una expedición de castigo contra los ammonitas (1Sam 11). Recibió la consagración como rey de manos de Samuel, el «vidente» (hacia 1030) y emprendió, en seguida, la guerra de independencia (1Sam 13-14). Ésta tropieza pronto con una potente contraofensiva de los filisteos. Aliados con las fortalezas cananeas de la llanura de Esdrelón, los filisteos reportan la

7. Sobre las incertidumbres de la cronología, v. p. 384ss.

victoria decisiva de Gelboé, donde perece el rey con su hijo Jonatán (hacia 1010). Lo que queda de sus tropas se reúne al otro lado del Jordán; allí el general Abner proclama rey a Isbaal, hijo de Saúl (1Sam 28 y 31; 2Sam 1-2).

#### § IV. El imperio israelita.

No obstante, en algunos años va a cambiar la situación gracias a David. David, antiguo oficial de Saúl, caído en desgracia y luego jefe de un cuerpo franco al servicio del príncipe filisteo de Gat, se aprovecha de la muerte de Saúl para regresar a Judá, su tribu de origen. Los notables lo proclaman rey en Hebrón (2Sam 2,1-4). Algunos años más tarde, por haber sido asesinados Abner e Isbaal, le es ofrecida también la corona por los notables de las tribus del norte (2Sam 5,1-5). Entonces reanuda la lucha por la liberación del territorio. La ciencia militar de David unida a la superioridad numérica de sus tropas, da rápidamente a Israel una ventaja definitiva (2Sam 5,17-24; 21,15-22; 23,8-39). Los principados filisteos vencidos, continuarán autónomos, pero tributarios del rey de Israel; también le suministrarán guerreros profesionales para su guardia personal. Entonces David, para asentar su poder, da un golpe maestro. En la montaña central, la fortaleza de Jerusalén, ocupada por los jebuseos, tiene la reputación de ser un reducto inexpugnable. David se apodera de ella, y de esta ciudad, situada en medio de la región, hace la capital del reino unido de Judá y de Israel (2Sam 5,6-10) y el centro religioso del país (2Sam 6). Esto sucede poco después del año 1000. El territorio del antiguo Estado urbano de Jerusalén seguirá siendo hasta el 586 patrimonio de la dinastía daúdica.

Pero el rey no se contenta con eso. Aprovechando el eclipse simultáneo de las grandes potencias (Egipto, Asiria, reino hitita), se crea un imperio en Siria. Las últimas ciudades cananeas son absorbidas; sus habitantes no se distinguirán en adelante de los israelitas de raza. Edom y Ammón vienen a ser territorio del imperio. Moab paga tributo. En fin, David, interviniendo en las querellas que desgarran a los pequeños Estados arameos, vence a Hadad-Ézer, rey de Soba, y extiende su protección al reino de Hamat (2Sam 8,1-14; 10-11; 12,26-31; 1Re 11,15-17). La esfera de influencia de Israel se extiende entonces de Egipto al Eufrates. Los puertos fenicios de la costa escapan a este influjo, pero David mantiene relaciones cordiales con Hiram, rey de Tiro (2Sam 5,11-12). David, al mismo tiempo que hace de su reino una gran potencia, lo organiza interiormente (2Sam 8,16-18; 20,23-26). La historia de su sucesión revela, no obstante, un punto flaco de su obra: la oposición latente del norte (Israel), agrupada en torno a la «casa de José», y del sur (Judá) amenaza con cristalizar en torno a querellas personales de sus hijos y de los clanes rivales que los apoyan.

Salomón asciende al trono en medio de intrigas (1Re 1-2). Beneficiado

por las victorias y la hábil política de su padre, no tiene ya que combatir en las fronteras. Así puede consagrar sus cuidados a otras tareas: creación de una administración unitaria que rompe el marco de las tribus e imita los métodos de los grandes imperios (1Re 4,1 a 5,8); obras considerables que embellecen la capital con un palacio y un templo suntuosos (5,12-7, 51; 9,15-24); comercio de caballos entre Cilicia y Egipto; para ello se construyen amplias caballerizas descubiertas por las modernas excavaciones (10,26-29); creación de una fundición de cobre en Esión-Géber, en el golfo de Aqaba. Tiro conocía por la misma época tiempos de prosperidad idéntica. El rey Hiram posee una parte de Chipre y envía sus barcos hasta España (Tartessos, la Tarsis de la Biblia). Para la construcción del templo de Jerusalén, el mismo Hiram proporciona a Salomón la madera de cedro necesaria así como técnicos competentes, arquitectos y bronceístas. A él se dirige también Salomón cuando arma en el mar Rojo una flota mercante a fin de comerciar con Ofir (9,26-28).

No obstante estas apariencias brillantes, el edificio comienza a agrietarse. Salomón no tiene la capacidad de su padre. Crea descontento, sobre todo en las tribus del norte (1Re 11,26-40). El ejército, reducido a la inacción, ha perdido su valor guerrero. Todavía en vida de Salomón, un hijo del rey de Edom destronado por David logra reinstalarse en su país. Hay algo más grave: Rasón funda en Damasco un reino arameo que no tardará en convertirse en rival de Israel (1Re 11,14-25). Es gran suerte para Salomón hallarse en paz con un Egipto poco poderoso; Asiria está todavía en decadencia. Los hititas de la segunda época (conocidos sobre todo por los textos asirios) construyen todavía hermosos monumentos, pero por el momento no son ya peligrosos desde el punto de vista militar. A la muerte de Salomón, este frágil equilibrio se derrumbará como castillo de naipes.

#### § V. Israelitas, fenicios, arameos.

Con el advenimiento de Roboam (hacia 931), el reino unido se divide en dos. Al sur, el territorio de Jerusalén permanece unido a la tribu de Judá y a una fracción del territorio benjaminita. Al norte, Jeroboam I agrupa bajo su cetro la parte más poblada y más fuerte del país; el reino de Israel se extiende hasta Galilea y Transjordania. Hacia el 928 un incidente viene todavía a debilitar a Judá. Después de la caída de los ramésidas, Egipto vivió bajo el condominio de los faraones de Tanis y de los sumos sacerdotes de Tebas; pero a mediados del siglo X, los jefes de los mercenarios libios tomaron el poder y fundaron la dinastía bubastita, dando lugar a un renuevo pasajero del poder militar egipcio. Entonces el rey Sesonq (Sesac) invade Palestina, saquea Jerusalén y atraviesa Israel. Los dos reinos hermanos están a la sazón en estado de guerra permanente. Por lo demás, este esfuerzo sin consecuencias no permite a Egipto reconquistar

su glaciés asiático. Así, como ninguna potencia impone su autoridad desde el desgarramiento del imperio davídico, la zona siropalestina vive en una especie de anarquía.

Las incesantes revoluciones de palacio, que agitan a Israel hasta el advenimiento de Omrí (885), permiten a Edom, a los ammonitas y a los principados filisteos recobrar su independencia. Moab, vasallo de Israel, acabará por fin también por sacudir el yugo (hacia 850), bajo el impulso de su enérgico rey Mesá<sup>8</sup>. Este debilitamiento aprovecha a los fenicios y sobre todo a los arameos. En la costa, el reino de Tiro, después de algunas agitaciones, vuelve a hallar en Itobaal un jefe enérgico. Los puertos fenicios, intermediarios naturales entre el continente y el comercio mediterráneo, ejercen con su brillante civilización poderoso atractivo en las poblaciones del interior. En esta época, Israel siente vivamente pesar sobre sus fronteras septentrionales la presión de los arameos de Damasco, llamados en su socorro por los reyes de Judá hacia el año 900. Así Omrí, que acaba de dotar a su reino con una nueva capital, Samaría, y de sellar su alianza con Tiro mediante el matrimonio de su hijo Acab con Jezabel, hija de Itobaal, idea una política nueva. Acab (874-853) la realiza aliándose con Judá y casando a su hija Atalía con Joram, hijo de Josafat (hacia 865). Era ya hora, pues Ben-Hadad II, rey de Damasco, siguiendo las huellas de Hadad-Ézer, había ya reunido una coalición de dinastas de Siria central, e incluso dinastas hititas de Siria del norte, para sitiar a Acab en Samaría. Acab, no sin dificultad, libera su capital; después vence todavía en Afeq (1Re 20); pero tres años más tarde halla la muerte delante de Ramot de Galaad, que se disputan Aram e Israel. Entre tanto, en el horizonte ha aparecido un nuevo peligro que amenaza a la vez a todos los Estados rivales de Siria y Palestina: Asiria se despierta<sup>9</sup>.

8. La estela de Mesá fue descubierta en 1868 en Dibán, en Transjordania, y puede verse en el museo del Louvre: «Yo soy Mesá, hijo de Kamós-(kan), rey de Moab, el dibonita. Mi padre había reinado en Moab durante treinta años, y yo he reinado después de mi padre. Yo he hecho este alto lugar para Kamós-de-Qorha..., porque me ha salvado de todos los reyes y me ha hecho triunfar de todos mis adversarios. Omrí, rey de Israel, había oprimido a Moab durante largos días, porque Kamós estaba irritado contra su país. Cuando le sucedió su hijo, le dijo también: «Yo oprimiré a Moab.» En mi tiempo habló (así); pero yo he triunfado de él y de su casa, e Israel ha perecido para siempre. Omrí había poseído todo el país de Madabá, e Israel había habitado allí durante la mitad de los de su hijo, o sea, cuarenta años. Pero Kamós ha habitado allí durante mis días. Yo he construido Baal-Meón, donde hice la alberca, y he construido Quiryatáyim. Las gentes de Gad habían habitado siempre en el país de Atarot, y el mismo rey de Israel se había construido para sí Atarot. Pero yo combatí contra la ciudad; la tomé y exterminé a todo el pueblo de la ciudad para saciar la vista de Kamós y de Moab. Me apoderé de Ariel, su jefe, y lo arrastré delante de Kamós en Queriot y establecí allí a gentes de Sarón y de Maharit. Y Kamós me dijo: «¡Ve, toma Nebó a Israel!» Fui de noche y combatí contra ella desde la aurora hasta mediodía; la tomé y exterminé a todos: siete mil hombres, jóvenes, mujeres, muchachas y esclavos, pues los había destinado al *herem* para Astar-Kamós. Me llevé los (vasos?) de Yahveh y los arrastré delante de Kamós. El rey de Israel había construido Yahas y allí habitaba cuando combatía contra mí; pero Kamós lo lanzó delante de mí. Tomé de Moab doscientos hombres, todos guerreros escogidos, y los envié contra Yahas y la tomé para añadirla al (distrito de) Dibón. Construí en Qorha el muro de los jardines (?) y el muro de la ciudadela. Yo he construido sus puertas y he construido sus torres. He edificado la casa del rey y he construido la doble alberca para agua en el interior de la ciudad. No había cisterna en el interior de la ciudad en Qorha. Yo dije a todo el pueblo: «Haceos cada uno una cisterna en vuestra casa.» Y cavé fosos (?) para Qorha con los cautivos de Israel. He construido Aroer y he hecho la calzada en el (valle del) Arnón. He construido Bet-Bamot, pues había sido destruida. He construido Bezer, pues yacía en ruinas, con cincuenta hombres de Dibón, pues todo Dibón (me) obedece...»

9. R. H. PFEIFFER, *Assyria and Israel*, en *Mélanges Furlani*, Roma 1957, 145-154.

## § VI. Intervención asiria.

Los reyes asirios, después de haber perdido sus posiciones en el Eufrates (hacia el año 1000), pasaron por un periodo difícil; todavía lo hubiese sido más si por entonces Babilonia no hubiese sido víctima de una depresión análoga. Hacia el 900, Asiria emprende un esfuerzo vigoroso para sujetar a los invasores arameos en el gran meandro del Eufrates. Asurnazirpal (883-860) lo logra mediante ferocidades inauditas; luego franquea el Eufrates y, por primera vez desde Teglát-Falasar I, los ejércitos asirios vuelven a ver las orillas del Mediterráneo. Salmanasar III (859-824) amplía este programa de conquistas y emprende la lucha contra el rey de Damasco, cuya influencia es preponderante en Siria. En Qarqar se enfrenta (en 853) con el ejército de los reinos arameos coligados: Acab ha enviado 2000 carros y 10000 soldados (según dicen los documentos asirios) y el faraón Osorkón envía también contingentes. A pesar de las baladronadas asirias, parece que la batalla quedó indecisa; en todo caso no dejó fuera de combate al rey de Damasco.

En 843 una conspiración palaciega amenaza a Hazael en el trono de Damasco (2Re 1,7-15) y se reanuda la guerra entre Aram e Israel. Pero los acontecimientos se precipitan. Jehú, general de los ejércitos israelitas, derriba la dinastía de Omrí (841). Salmanasar III, que acaba de guerrear en Babilonia, en Media y en Asia menor oriental, reaparece en Siria con un ejército poderoso y asedia a Hazael en Damasco. Jehú le envía su tributo<sup>10</sup>. Hazael logra, no obstante, mantenerse y mientras en Judá el elemento sacerdotal acaba con la usurpación de Atalía (841-835), Aram vuelve a ganar ventaja y Jehú ve amputado su territorio (2Re 10,32-33): habrá que aguardar hasta Joás, nieto de Jehú (798-783) para que Israel recobre las ciudades perdidas (2Re 13,22-25). Entre tanto, Samaría habrá pasado por los horrores de un largo asedio (2Re 6,8-7,17).

A la muerte de Salmanasar III (824), Asiria se ve desgarrada por una querrela de sucesión; luego debe enfrentarse con una revuelta de Babilonia, donde los caldeos comienzan a manifestarse juntamente con las poblaciones más antiguas. A comienzos del reinado de Adad-Nirari III (809-782), la regente Sammuramat (la Semíramis de los griegos) es molestada por los progresos de los medos en la frontera oriental del reino. Por fin su hijo logra restablecer la hegemonía asiria en Siria. Éste se jacta de haber tomado Damasco y de haber sacado de allí 2300 talentos de plata y 20

10. *Anales de Salmanasar III*: «El año 18 de mi reinado atravesé el Eufrates por sexta vez. Hazael de Damasco puso su confianza en su poderoso ejército; convocó sus tropas en gran número y tomó como fortaleza el monte Senir, una montaña que está frente al Líbano. Combatí contra él y le infligí una derrota, matando a espada 16 000 de sus guerreros escogidos. Le tomé 1121 carros, 470 caballos, así como su campamento. Desapareció para salvar su vida, pero yo le seguí y lo sitíe en Damasco, su residencia real. Talé sus huertos fuera de la ciudad y me retiré. Marché hasta la montaña del Haurán, destruyendo, arrasando e incendiando innumerables ciudades, recogiendo botín en cantidad incalculable. Marché hasta las montañas de Ba'li-Ra'si, que están a la orilla del mar, y allí erigió una estela con mi imagen de rey. En esta época recibí el tributo de los habitantes de Tiro y de Sidón, y de Jehú, hijo de Omrí.»

talentos de oro. Avanza hasta Tiro, Sidón, *bít-humri* (es decir, Israel), Edom y Filistea. Damasco es sacudida muy fuertemente, de lo que se aprovecha Joás de Israel para lograr allí algunas ventajas (2Re 13,25). A partir de este momento, Aram cesa de ser peligroso para Israel. Durante este período de grandeza, Asiria había desempeñado frente a Israel un papel de apoyo indirecto mediante los golpes descargados contra el reino rival, pero sin entrar en contacto directo con él; así su intervención no dejó ningún vestigio en la Biblia.

## § VII. El retroceso asirio.

Adad-Nirari se mantuvo activo hasta el fin. Sin embargo, una potencia había surgido en las orillas del lago de Van y se extendía ya por toda la Armenia pesando sobre Asiria: el Urartu (compárese en Gén 8,4, el monte Ararat). Ahora bien, después de 784, Asiria conoció una rápida sucesión de reyes, bajo los cuales el poder fue ejercido por un mayordomo de palacio, y los altos dignatarios se hicieron un tanto independientes. Además, las guerras del siglo IX, en que habían tenido que ser movilizados hasta 120000 hombres de una sola vez, habían acarreado una depresión demográfica. Los reyes de Asur siguen, pues, dueños de Mesopotamia del norte, pero Babilonia se les escapa y la baja Mesopotamia ve surgir numerosos principados arameos o caldeos. En el norte, el Urartu suplanta a Asiria tanto del lado de Media como en Asia menor; incluso en Siria del norte los reyes autóctonos contribuyen a anular los esfuerzos de los asirios para restablecer su debilitado prestigio: el último, Sarduris (rey desde 760 aproximadamente), es suficientemente poderoso para suscitar una coalición de los dinastas sirios.

Este eclipse de Asiria favorece a Siria, que se ve aliviada de saqueos y de tributos. En Karkemís y en otras partes atestan las excavaciones un trabajo de restauración en esta época. Es cierto que Damasco no logra recobrar su potencia. Pero los fenicios y los israelitas conocen una era de prosperidad. Tiro, durante los 47 años de reinado del rey Pigmalión (hacia 821-774), ve afluir la plata de Tarsis y la serie de escalas que la ponen en comunicación con esta lejana colonia se incrementa con la fundación de Cartago (*qart-hadašt*: ciudad nueva). En Israel, el largo reinado de Jeroboam II (783-743) recuerda casi el de Salomón. De nuevo extiende el rey su esfera de influencia de Hamat al golfo de Aqaba (2Re 14; 25). En Judá, su contemporáneo Azarías u Ozías (781-740[?]) trata de reanudar, en el mar Rojo, empresas comerciales hacia el reino de Saba y la fabulosa Ofir. Es un tiempo de prosperidad económica y de euforia, pero también de relajamiento moral y religioso, como lo atestigua la predicación de Amós, primer profeta cuyos oráculos se han conservado. Por lo demás, la nueva entrada de Asiria en escena va a dar terrible actualidad a las amenazas proféticas.

## CAPÍTULO TERCERO

### DESDE LA HEGEMONÍA ASIRIA HASTA LA BABILÓNICA

#### BIBLIOGRAFÍA

- Véase la bibliografía antes citada, p. 220 y 225 (A. PARROT).
- E. VOGT, *Nova chronica babilonica de pugna apud Karkemish et expugnatione Jerusalem\**, Bi 1956, 389-397.  
— *Die Neubabylonische Chronik über die Schlacht bei Karkemisch und die Einnahme von Jerusalem\**, Suppl. VT IV (volumen del congreso), p. 67-96.
- R. DE VAUX, *Les ostraka de Lâchis\**, RB 1939, 163-180.
- E. DHORME, *La fin de l'empire assyrien*, Recueil E. DHORME, p. 305-323, Paris 1951.
- M. RUTTEN, *Babylone*, Paris 1948.
- A. PARROT, *Babylone et l'Ancien Testament*, en «Cahiers d'Archéologie biblique» 6, Neuchatel - Paris 1956.

#### § I. El renacimiento asirio.

##### 1. TEGLAT-FALASAR III Y SALMANASAR V.

Asiria vuelve a aparecer en escena al advenimiento del último hijo de Adad-Nirari, Teglát-Falasar III (745-727). Ya en 743 éste obtiene a orillas del Eufrates superior, una gran victoria contra el rey Sarduris y sus vasallos; se jacta de haber destruido a 79250 enemigos... Reduce luego todos los focos de resistencia en Siria del norte y toma a Arpad en 739, a Calné en 738 (cf. Am 6,2) y hace reconocer su autoridad hasta en Palestina. Los reyes de Tiro y de Israel compran la paz con graves tributos (738). En Samaría una serie de revoluciones ha destronado la dinastía de Jehú y entronizado a Menahem (743). Éste, no sintiéndose firme, paga como tributo al rey asirio, en 738, 1000 talentos de plata (2Re 15,19-20). Los obtiene mediante una capitación de 50 siclos impuesta a todos los cabezas de familia capaces de contribuir (es decir, 72000, lo que da idea de la densidad de las poblaciones sirias en tal época).

Teglát-Falasar dedica los años siguientes a hacer que el Urartu vuelva a mantenerse dentro de sus fronteras y a restablecer la soberanía asiria sobre los medos y la parte oriental de Asia menor. Luego Siria vuelve a llamarle. Peqah, segundo sucesor de Menahem en Israel (737-732) y Rasón



de Damasco fomentan allí una nueva coalición en la que toman parte Tiro y Gaza. No pudiendo ganarse a Acáz de Judá, nieto de Ozías, tratan de destronarle. Acáz, en esta circunstancia crítica, desoyendo los consejos del profeta Isaías (Is 7), reclama la ayuda del potentado de Asur, del que se reconoce vasallo (2Re 16). Obtiene el socorro solicitado. Esta vez cae Damasco (732); se deporta a 8000 de sus habitantes y se instala allí a un gobernador asirio. El norte de Israel es asolado: la provincia marítima (Dor), Galilea y Transjordania son anexionadas (2Re 15,29) y los anales asirios mencionan una primera deportación. Peqah es asesinado por un instrumento de los asirios, que reina en su lugar: es Oseas, último rey de Israel (732-724). Con esto alcanza Teglát-Falasar las fronteras de Egipto; incluso en el desierto árabe avanza hasta el oasis de Teima. Pero se ve obligado a regresar a Mesopotamia para reducir a Babilonia. La anexiona y reina allí con el nombre de Pul (cf. 2Re 15,19). Muere en pleno triunfo en 727.

El reinado de Salmanasar v (727-722) sería, por lo demás, poco conocido si no hubiera asistido al ocaso del reino de Israel, víctima de las intrigas de Egipto. En este último cuarto del siglo VIII, Egipto sale, con dificultad, de un período de anarquía. Durante largo tiempo jefes militares libios se habían levantado contra la dinastía legítima, usurpando hasta las insignias faraónicas. Sin embargo, en Napata, Etiopía, existe desde la caída de los ramésidas una monarquía que conserva el culto de Amón tebano. Sus reyes se inclinan a ver en Tebas su capital legítima. El rey Pianki acaba de entrar en ella como señor (hacia 725) cuando príncipes del norte, inquietados por el ambicioso dinasta de Sais, imploran su auxilio. Pianki conquista Egipto, donde instala a su hermano Sabaka. Egipto aparece entonces a los reyezuelos sirios como una potencia capaz de resistir a Asiria. El rey de Israel se deja arrastrar por la conjura. Salmanasar se presenta ante Samaría para bloquearla, resuelto a acabar con ella. La ciudad resiste tres años. Cuando por fin capitula (diciembre 722, enero 721), Salmanasar acaba de morir, dejando a Sargón II el quehacer de disponer del reino vencido. Sargón anexiona toda la comarca, nombra en ella un gobernador asirio, deporta a 27 290 habitantes, lo más selecto de la población, a los que sustituye por colonos venidos de Mesopotamia y de Media (2Re 17,3-6.24)<sup>1</sup>. Se han hallado vestigios de los deportados israelitas en 17 contratos que datan de 650 a 608, descubiertos en Kanna cerca de Nisibis. Judá no se había movido: esta política de prudencia le granjeará un supervivencia de siglo y medio.

Interesaría saber quién reinaba en Jerusalén en esta fecha. Pero la

1. *Anales de Sargón*: «Al comienzo de mi reinado... sitié y conquisté la ciudad de los samaritanos... Me llevé prisioneros [a 27 290 habitantes y tomé] de ellos 50 carros para mi ejército real... reconstruí [la ciudad] mejor que antes y [establecí] en ella gentes de los países que había conquistado. Puse al frente de ellos como gobernador a uno de mis oficiales y les impuse tributos e impuestos como a los asirios» (líneas 10-17). «Yo sitié y conquisté a Samaría. Me llevé como botín a 27 290 habitantes. Tomé de ellos un contingente de 50 carros y dejé a los demás en sus posiciones sociales. Puse al frente de ellos a uno de mis oficiales y les impuse el tributo del rey precedente» (líneas 23-24).

cronología de los reyes de Judá está muy embrollada<sup>2</sup>. El conjunto de los datos suministrados por el segundo libro de los Reyes, el segundo de las Crónicas y algunos otros textos, son imposibles de coordinar: o bien los cálculos de los escribas están basados en fuentes imprecisas, o bien han sido mal transmitidas las cifras. El único punto verdaderamente importante es la fecha del advenimiento de Ezequías. Algunos, basándose en 2Re 18,1, mantienen la fecha de 729; otros, según 2Re 18,16, prefieren la de 716 (así la Biblia de Jerusalén). Por otra parte, 2Par 29,3 sitúa la reforma religiosa en el año primero de su reinado (pero ¿es segura la cifra?). En una palabra, en 722/1 el rey de Judá es Ezequías o Acáz y, según la hipótesis que se adopte, se ha efectuado ya o no la reforma de Judá.

## 2. EL REINADO DE SARGÓN II (722-705).

El imperio que hereda Sargón, hermano de Salmanasar, confina por todas partes con pueblos civilizados, sobre cuyos destinos va a ejercer un influjo considerable: imperio verdaderamente mundial en el sentido que podía tener entonces la palabra. De improviso, se ve Sargón envuelto en una guerra, en Babilonia, contra la antigua monarquía elamita, que vuelve a aparecer en escena después de un continuado eclipse. Sin embargo, al mismo tiempo tiene que enfrentarse en Palestina con los etíopes, dueños de Egipto (cf. Is 18): los alcanza y los vence en Gaza, a cuyo rey Hannón deporta, aliado de aquéllos (720). Victorioso por estos dos lados, dirige sus fuerzas hacia el norte. El rey Rusá ha reanimado el Urartu y agita de nuevo a Media y al Asia menor, mientras en este último territorio el rey frigio Mitá (Midas) avanza hacia Capadocia (Tabal) y Cilicia. En el punto de conjunción de estas dos potencias Sargón toma a Karkemís, último estado hitita que subsiste todavía en medio de los reinos arameos (717). Luego se vuelve contra Rusá y lo vence en una campaña, cuyo relato detallado poseemos (octava campaña: 714). Entonces desaparece el Urartu como gran potencia. Los medos y los persas, que llevan vida nómada todavía en el Irán del noroeste, son sometidos; se vuelve a tomar Tabal a los frigios (a los que los asirios llaman *muški*). Detrás de estos Estados aparecen entonces los cimerios, venidos de la otra vertiente del Cáucaso, que agitarán al Asia menor durante más de un siglo.

En 711, el general en jefe de Sargón se apodera de Asdod, en Filistea, para prevenir una vez más las intrigas egipcias (Is 20). Pero un nuevo peligro se manifiesta en Babilonia. El aventurero Marduk-apla-iddín (llamado por la Biblia Merodac-Baladán), apoyándose en sus bandas arameas y caldeas, tomó la segunda capital del imperio, donde se proclama rey. No obstante el apoyo de los elamitas, las tropas asirias lo expulsan de Babilonia. Muy afortunadamente para el reino de Judá, Ezequías no se había dejado seducir por la embajada que le había enviado el usurpador para

2. V. el detalle de la cuestión en p. 424ss.

arrastrarlo a la lucha (2Re 20,12-19). Tampoco Egipto se había movido: Sabaka estaba ocupado a aquella sazón en sofocar la revuelta de Bocoris, príncipe de Sais. Palestina y Siria están en calma. Tiro, aislada en su isla, se mantiene independiente; pero Sargón recibe el homenaje de los reyes griegos de Chipre. En sus campañas anuales llega sucesivamente a las diversas fronteras del imperio: a Comagene, a Caldea y a Tabal, mientras que en el interior de Asiria hace erigir la fortaleza de Dur-Sarrukín («Ciudad Sargón», hoy Korsabad). En 705 perece «muerto por un soldado», probablemente lejos de su capital.

## § II. Senaquerib (704-681) y Asarhadón (681-668).

El advenimiento de Senaquerib es recibido con una sublevación casi general. Su primera campaña se dirige contra Caldea, donde ha reaparecido Merodac-Baladán. Luego devasta los montes Zagros para doblegar a los casitas; los medos le pagan tributo. En Palestina se ha formado una coalición sostenida secretamente por Egipto. No obstante los esfuerzos de Isaías, Ezequías le prestó su adhesión (Is 30,1-7; 31,1-3). Para comenzar somete Senaquerib los puertos fenicios. Tiro, protegida por su posición insular y por su flota, se mantiene irreductible, pero pierde su territorio continental. Sidón, con un rey vasallo de los asirios, va a convertirse de nuevo en la primera ciudad fenicia.

Aquí se sitúa la campaña contra Judá de 701-700. Al acercarse el enemigo, Ezequías fortifica apresuradamente su capital: repara las murallas y las torres, restaura el Miló, pone en condiciones los depósitos de agua, cava bajo la colina del Ofel un acueducto que han puesto al descubierto las excavaciones y cuya inscripción es bien conocida (Is 22,8-14; 2Par 32,2-5.30)<sup>3</sup>. El rey de Asur derrota primero en Eltequeh (Filistea) a las tropas egipcias venidas en socorro. Luego toma sucesivamente todas las plazas fuertes de Judá y bloquea a Ezequías en Jerusalén «como a un pájaro en la jaula». Los anales asirios<sup>4</sup> y la Biblia atestan concordemente

3. *Inscripción de Siloé*: «...la perforación. Y tal fue el asunto de la perforación. Mientras que (los zapadores blandían) sus picos unos hacia otros y mientras todavía quedaban por perforar tres codos, se oyó la voz de uno que hablaba a otro, pues había una perforación en la roca del lado derecho y del lado izquierdo. Y el día de la perforación, los zapadores golpearon uno contra el otro, pico contra pico. Y las aguas corrieron, de la fuente hacia la piscina, en una extensión de mil doscientos codos. Y la altura de la roca por encima de la cabeza de los zapadores era de cien codos.»

4. *Campaña de Senaquerib*: «En cuanto a Ezequías, rey de Judá, no se había sometido a mi yugo. Sití 46 de sus plazas fuertes, ceñidas de muros, así como los pequeños burgos que las rodeaban en número incalculable, y me apoderé de ellas por medio de terraplenes de aproximación y de ataques con arietes, de combates de infantería, de minas, brechas y obras de zapa. Hice salir a 200 150 (?; quizá 2150) personas, jóvenes y viejos, hombres y mujeres, caballos, mulos, asnos, camellos, bueyes y ganado menor, en número incalculable, y los conté como botín. A él mismo, como a un pájaro en jaula, lo encerré en Jerusalén, su residencia real. Levanté contra él un muro de circunvalación y a quienquiera que salía de las puertas de la ciudad, se lo hacía pagar caro. Le arrebaté sus ciudades que había despojado y las entregué a Mitinti, rey de Asod, a Padi, rey de Eqrón, a Silibél, rey de Gaza, y amputé su territorio, pero todavía aumenté el tributo y el censo pagadero anualmente en ofrenda a mi majestad, además del tributo precedente. A Ezequías mismo le abrumó el esplendor de mi majestad. Los irregulares y las tropas escogidas que había introducido en Jerusalén, su residencia real, para reforzarla, le abandonaron. Luego me envié a Ninive, mi

que Ezequías pagó un pesado tributo (2Re 18,13-16). Senaquerib se dio por satisfecho. Le bastó haber pasado el reino a saco y haber amputado su territorio. Ezequías se había declarado vasallo; en adelante no reinaría sino en el antiguo estado urbano de Jerusalén y en una mínima parte de las tierras judeas. Por lo demás, la Biblia ha conservado el vivo recuerdo de un fracaso de Senaquerib frente a Jerusalén (2Re 18,17-19,34; Is 36-37), anunciado por el profeta Isaías (cf. Is 29,1-8): un azote diezma-ba el ejército asirio (2Re 19,35), informe confirmado por Heródoto, que habla de una «invasión de ratas»<sup>5</sup>; Egipto entraba de nuevo en campaña (2Re 19,8-9). Ordinariamente se suelen referir estos hechos al asedio de 701, pero algunos historiadores creen reconocer en ellos las huellas de una campaña más tardía, entre 689 y 686. La cuestión queda indecisa.

Por lo demás, en el año 701 quehaceres más urgentes reclamaban a Senaquerib a Caldea. Aun después de la fuga de Merodac-Baladán, refugiado en las marismas del golfo Pérsico, el país se agitaba y los elamitas intervenían abiertamente. El rey asirio sufrió allí probablemente algunos reveses que disimula en sus anales. Finalmente tomó Babilonia y esta vez la saqueó (689); hasta desdeñó presentarse como rey nacional de esta capital, como lo habían hecho sus predecesores. Entonces pudo ya dedicarse a embellecer a Ninive: centenares de miles de cautivos venidos de Caldea, de Siria, de Palestina y de otras partes le suministraban la mano de obra necesaria. La guerra, industria nacional de Asiria, permite así realizar gigantescas obras de arte a gloria del rey y de su dios nacional: extraña alianza de civilización refinada y de inhumana crueldad.

En 681, Senaquerib parece asesinado (2Re 19,37). Asarhadón, designado heredero, tiene que conquistar su trono a costa de combates encarnizados. El norte se agita, desde Media al Asia menor, donde los cimérios han destruido la monarquía frigia. Estos cimérios (*gimmirri* en asirio, *gomer* en la Biblia, *saka* en los textos persas) parecen ser una rama desgajada de los escitas, bárbaros de la estepa rusesiberiana instalados en las orillas occidentales del mar Caspio. Asarhadón los persigue hasta Capadocia (678). En Caldea se ve obligado a someter varias veces a las tribus turbulentas. Pero el objetivo principal del rey se halla al oeste. Sidón, que se había dejado arrastrar como Tiro por las promesas del rey de Egipto Taharqa

ciudad señorial, juntamente con 30 talentos de oro, 800 de plata, piedras preciosas, antimonio, piedras *daggasu*, grandes lapislázulis, lechos (incrustados) de marfil, sillas (incrustadas) de marfil, pieles de elefantes, colmillos de elefantes, maderas de ébano..., tesoros preciosos de todas suertes, sus propias hijas, concubinas y músicos de ambos sexos. Y me envié mensajeros para presentar el tributo y hacer acto de obediencia.»

5. «Senaquerib, rey de los árabes y de los asirios, lanzó contra Egipto un gran ejército, y los guerreros egipcios no quisieron defender su país. En este extremo, el sacerdote de Hefesto entro en el templo de su dios y se puso a deplorar los males que estaba a punto de sufrir. Mientras gemía de esta suerte, se adormeció. Entonces el dios le apareció en sueños y le aseguró que no sufriría ningún contratiempo si marchaba contra el ejército de los árabes. Fiándose de este sueño, tomó consigo a los egipcios que se prestaron a seguirle y avanzó hacia el territorio de Pelusio... Una vez en Pelusio acaeció que durante la noche se lanzaron contra el ejército enemigo ratas campestres que royeron sus carcajes, sus arcos y hasta las correas de sus escudos, hasta tal punto que la mañana siguiente los invasores no tuvieron más remedio que huir sin armas sucumbiendo en gran número» (HERÓDOTO II, 143).

6. W. F. ALBRIGHT, BASOR, 130, abril 1953, 8-11.

(Tirhaqa), es saqueada en 676. Incluso el rey de Tiro, bloqueado en su isla, se resigna a someterse. Fenicia, agotada, va perdiendo cada vez más el control de sus colonias del occidente mediterráneo, con provecho para los griegos, que comienzan a instalarse en Italia y en Sicilia. Finalmente, Asarhadón decide habérselas directamente con Egipto. Una primera campaña se desvía hacia Arabia (673). Después de una operación contra las hordas escitas y medas, vuelve a la carga en 671. Esta vez Taharqa es vencido, Menfis incendiada, la familia real deportada. El vencedor, para gobernar el país, entroniza en él como reyes vasallos a los príncipes locales, que se reparten el territorio: de los más activos entre ellos, los de Sais, provendrá el renacimiento egipcio.

### § III. Asurbanipal (hacia 668-630).

Asarhadón designó como sucesor a su hijo Asurbanipal, pero nombró virrey de Babilonia a su otro hijo, Samas-sum-ukín. Asurbanipal comienza reprimiendo los desórdenes que había suscitado en Egipto el cambio de monarca: Taharqa reaparece y, después de su muerte, su hijo pretende todavía reinar en Tebas. El ejército asirio saquea a Tebas (664). Esta vez, la dinastía etiópica queda definitivamente eliminada. Pero Psamético, dinasta de Sais, no tardará en rehacer en ventaja propia la unidad del país, eliminando a los otros reyezuelos con la ayuda de mercenarios griegos o carios. En 653 toma a Tebas. Absteniéndose cuidadosamente de intervenir en Siria, evita así provocar la cólera del soberano asirio y se prepara, con ello, el porvenir.

Pero en esta época, el punto negro sigue estando todavía al noroeste. Los cimerios continúan trastornando al Asia menor. Sólo la monarquía lidia es capaz de resistirlos. Hacia 660 su rey Giges envía sus homenajes a Nínive, solicitando apoyo contra el enemigo común. En lo sucesivo Giges se muestra poco fiel a sus compromisos; así, cuando en 652 los cimerios saquean a Sardes, su capital, y el santuario de Éfeso, venerado por los bárbaros como por los griegos de Jonia, Asurbanipal ve en ello un castigo de los dioses. El sucesor de Giges, Ardis, reconoce la culpa, y cuando los cimerios intentan de nuevo la invasión de Cilicia experimentan un desastre sangriento.

Asurbanipal puede así ocuparse ya de Elam. Las disensiones de la familia real elamita le permitirán obtener una primera victoria y entronizar en Susa a un príncipe asiriófilo (665). Pero la revuelta de Samas-sum-ukín (652) compromete su situación. Éste resiste durante cuatro años en Babilonia. Cuando por fin sucumbe, la ciudad es nuevamente saqueada, pero esta vez con menos severidad que la primera: los habitantes de Akkad y las tribus arameas o caldeas se ven sometidas a un pesado tributo anual. En cuanto a los elamitas que apoyaban su resistencia, Asurbanipal decide acabar por fin con ellos. Susa es a su vez saqueada (646) y la antigua mo-

narquía desaparece. La llanura elamita quedará en poder de los asirios. En la región montañosa (Ansán) acabarán de instalarse los persas que desde el reinado de Sargón se iban deslizado hacia el sur: pronto la región llevará su nombre. Entre los reyezuelos que ofrecen sus homenajes a Asurbanipal figura ya cierto Ciro, antepasado de Ciro el Grande.

En la otra extremidad del imperio se agitan las tribus árabes. Una expedición punitiva los somete: sus jeques, capturados, son puestos a buen recaudo; de Damasco sale abundante botín. Lo mismo sucede a todos los países de Siria y de Palestina que habían ayudado al levantamiento (entre 640 y 638). De regreso de sus campañas, Asurbanipal hace que los reyes de Elam y de Arabia arrastren su carro triunfal para ir a rendir homenaje a su dios. Esta mezcla de orgullo, de crueldad y de fervor religioso es muy característica de la civilización asiria. En efecto, Asurbanipal no tiene nada de bárbaro. Consagra parte de sus fuerzas a embellecer la capital y a fomentar la actividad intelectual. En particular, reúne la famosa biblioteca de Kuyundik, a la que debemos tantos documentos preciosos de todas las edades: el rey letrado, heredero de una civilización milenaria, quiere recoger todas sus producciones. Por eso, una nota de apacible opulencia caracteriza el recuerdo dejado por este príncipe, cuyos generales y soldados llevaron la guerra a tantos campos de batalla: sirvió de prototipo al Sardanápalo de los griegos.

En medio de este imperio colosal, el rey de Judá apenas si es más que un minúsculo vasallo al lado de decenas de otros, sirios, fenicios, chipriotas, que proporcionan su contingente en la guerra de Egipto. La influencia asiria pesa gravemente sobre Jerusalén durante el largo reinado de Manasés (687-642) y los cultos del país vencedor se instalan hasta en el templo construido por Salomón: las fluctuaciones de la historia sacuden en todos sentidos al pueblo de la Biblia.

### § IV. Fin del imperio asirio.

No obstante, las amenazas venidas del noroeste y del este se agravan durante los últimos años de Asurbanipal. Desde tiempos de Sargón, los medos se habían acostumbrado a la vida sedentaria. Ahora tienen una dinastía real, cuya capital, Ecbátana, pretende rivalizar con Nínive y Babilonia. Ahora bien, después de su campaña de Arabia, el rey asirio se contenta con guardar bien sus fronteras y organizar la administración de sus dominios para entregarse en paz a su pasión por las artes y las bellas letras. Esta actitud del poder central tiene repercusiones en todo el imperio.

En Egipto, Psamético I (663-609) se aprovecha de ello para hacerse prácticamente independiente. Entre 640 y 630, los escitas se ponen en movimiento desde el mar Caspio hacia el oeste, en condiciones oscuras para nosotros. Según Heródoto (I, 104-106), derrotan a los cimerios del Asia

menor y, arrastrando con ellos a poblaciones anatolias y armenias desarraigadas, se arrojan sobre Mesopotamia del norte y Siria, avanzan hasta la frontera de Egipto, donde Psamético los detiene con presentes. Cuando Asurbanipal muere, en 632, la autoridad asiria retrocede en todas partes. En Judá, el rey Josías (640-609) inicia una política de independencia nacional<sup>7</sup>: los cultos asirios son eliminados del territorio; luego el rey recupera poco a poco los distritos separados de Judá bajo Senaquerib. Finalmente, trata de rehacer en provecho propio la antigua unidad de Israel, anexionando a sus dominios gran parte de la provincia asiria de Samaria y hasta algunos cantones filisteos; cuando en 622 realice la reforma religiosa de su reino, la extenderá autoritariamente a estas conquistas recientes.

En una palabra, poco después de su apogeo, el imperio asirio se derrumba. Ya en 623, según Heródoto (confirmado ahora por la crónica babilónica), el rey medo Fraortes osó atacar a Nínive. Por otra parte, el caldeo Nabopolasar se instala en Babilonia, donde reinará 20 años (626-605). En algunos años, aliado con el nuevo rey medo Ciaxares, que acaba de crear un ejército organizado a la asiria, acabará con el poder de Nínive. Después de Asur (614), la capital cae en poder de los dos aliados en 612: desaparece tan radicalmente que su emplazamiento no se hallará de nuevo hasta el siglo XIX. El último rey asirio se refugió en Harrán: la ciudad cae a su vez en 610. Pero Egipto se inquieta: le interesa que en Asia se mantenga el equilibrio de fuerzas. En 616 se había ligado con Asiria. En 609 el rey de Asiria quiere reconquistar a Harrán y Neco vuela en su socorro. Pero tiene que atravesar el territorio de Judá. Josías, solícito siempre de su política de independencia, trata de interceptarle el camino, pero es derrotado y muere en Megidó (verano de 609; cf. 2Re 23, 29-30). Por lo demás, egipcios y asirios no logran reconquistar a Harrán. Tienen que retirarse: Asiria y su rey desaparecen de la historia. Babilonios y medos disponen de la suerte del país y se reparten los despojos: a Ciáxares le corresponden el Urtu y la Mesopotamia del norte; a Nabopolasar, Asiria central, Elam y los derechos de soberanía sobre Siria y Palestina.

#### § V. Nabucodonosor (605-562).

Neco no se da por vencido. Sus tropas permanecen en Siria, donde hacen pesar sobre el naciente imperio babilónico una amenaza tanto más grave, cuanto que Siria entera se ha puesto ahora del lado de Egipto. En Judá, el rey Yoaquim (609-598) ha sido entronizado por Neco (2Re 23, 31-35) y lo mismo sucede en los países vecinos. Pero Nabucodonosor, el año mismo de su advenimiento al trono, deshace las huestes egipcias en Karkemis del Eufrates, último refugio de los asirios (Jer 46,2-12). Los

7. P. Buis, *Josías\**, París 1958.

egipcios se retiran hasta el valle del Nilo; Babilonia ha de reconquistar todo el territorio siro-palestino si quiere perseguirlos hasta allí.

Nabucodonosor se aplica a ello rápidamente. En Jerusalén el rey Yoaquim lleva imprudentemente una política nacionalista ásperamente criticada por el profeta Jeremías (Jer 25). Las tropas babilónicas, después de un primer choque con las tropas egipcias (601), van a sitiarse la capital del rey Yoaquim, cuyo hijo Yoyakín (Jeconías) acaba de ascender al trono, y tiene el buen acuerdo de rendirse<sup>8</sup>. Nabucodonosor hace saquear el templo y la ciudad; el rey parte al destierro con su familia y 10 000 judaítas, notables o artesanos calificados.

Durante algunos años reina la tranquilidad: pero al advenimiento de Psamético II (594-588) en Egipto se renueva una conspiración cuyo centro es Jerusalén (Jer 27-28). Las cosas se agravan todavía bajo Apriés (Hofra: 588-568), que suscita el levantamiento de Tiro y de Judá. Sedecías, vasallo del rey de Babilonia, rompe su juramento de fidelidad y vuelve a las armas. Jerusalén, sitiada por segunda vez, resiste un año (10-1-587 a 9-8-586) esperando en vano el socorro de Egipto. Además de los textos bíblicos, los *óstraka* de Lakís, descubiertos en 1938, han ilustrado un poco esta última fase de la resistencia israelita<sup>9</sup>. Finalmente Jerusalén sucumbe y es entregada al saqueo y al incendio. El rey, después de haber visto con sus propios ojos asesinar a toda su familia, es cegado y deportado. El resto de los notables emprende el camino del destierro; sólo quedará en el país el pueblo sencillo de los campos. Nabucodonosor nombra un gobernador judío, Godolías, que poco después es asesinado por unos fanáticos. Entonces, por temor de los caldeos, buen número de judíos emigran a Egipto, llevando consigo al anciano profeta Jeremías (2Re 24,18-25.26; Jer 37,3-43,7). Esta vez Judá es desmembrado. El territorio de Jerusalén es anexado a la provincia de Samaria, administrada por un extranjero y donde domina la aristocracia implantada en otro tiempo por los asirios. Por un viraje de la fortuna, la situación creada cuarenta años antes por Josías, redundará ahora en provecho de los samaritanos.

Después de haber sujetado a Judá, Nabucodonosor logra en 574 reducir a Tiro (Ez 27-28), pero acepta el vasallaje de la dinastía nacional. Egipto no cesa de preocuparle. Hofra acaba de sufrir allí una grave derrota en un conflicto con los griegos de Cirene; a consecuencia de este suceso, una sedición militar lo derriba y en su lugar toma el poder Amasis, de origen libio (568-525). Sin duda Nabucodonosor trata de intervenir en esta ocasión, pero no parece que lleve adelante el intento. Por el contrario, el emprendedor Amasis se dirige a conquistar Chipre. Por lo de-

8. *Crónica babilónica. Reinado de Nabucodonosor (598-597)*: «El año séptimo, en el mes de kisleu, el rey de Akkad reunió sus tropas; marchó hacia el país de Hatti y acampó contra la ciudad de Judá. El segundo día del mes de adar tomó la ciudad e hizo prisionero al rey. Designó un rey de su elección, recibió su pesado tributo, que envió a Babilonia» (D. J. WISEMAN, *Chronicles of Chaldaean Kings* 72-73). Sobre la cronología véase H. TADMOR, *Chronology of the Last Kings of Judah*, JNES 1956, 226-230; E. VOGT, *Bi\**, 1957, 229-232. Otros, con W. F. ALBRIGHT (BASOR 143, 32), preferirían la fecha de 587.

9. Fig. 6.

más, el rey babilonio que, a través de la Biblia, aparece como un rayo de la guerra, habla muy poco de sus gestas militares en los numerosos documentos que nos quedan de él. A sus ojos, su principal timbre de gloria es la restauración de Babilonia, que tanto había sufrido en los saqueos de 689 y 648. Nabucodonosor la convierte en la ciudad más brillante de Oriente. Pero ni este título de gloria aparece siquiera en la historiografía griega: Heródoto, que visitó a Babilonia decaída, desconoce a Nabucodonosor, al que reemplaza por una reina Nitocris (sic!).

Así, el imperio de Babilonia no posee ni la extensión ni el prestigio del de Nínive. También va a durar menos tiempo. Después de Nabucodonosor, dos reyes no hacen sino pasar por el trono. Es la época en que el rey Yoyakín recobra su condición de hombre libre y un rango honorable en la corte de Babilonia (2Re 25,27-30). En lo sucesivo, Nabonido (556-549) descuida los negocios de Estado por preocupaciones religiosas. Solicito de hacer triunfar en el país el culto del dios Sin, del que su madre es sacerdotisa, se enajena al clero babilonio de Bel-Marduk, dios nacional, preparando así la rápida caída de su monarquía: Babilonia no tardará en abrir sus puertas a Ciro, acogiéndole como libertador.

#### CAPÍTULO CUARTO

### EL IMPERIO PERSA

#### BIBLIOGRAFÍA

Véase la bibliografía antes citada, p. 220.

A. T. OLMSTEAD, *History of the Persian empire*, Chicago 1948.

J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Zoroastre*, Paris 1948.

A. VINCENT, *La religion des Juifs d'Eléphantine\**, Paris 1937.

A. COWLEY, *Aramaic papyri of the fifth century*, BC, Oxford 1923.

E. G. KRAELING, *The Brooklyn Museum Aramaic papyri*, New Haven 1953.

G. R. DRIVER, *Aramaic documents of the fifth century*, Oxford 1955.

#### § I. Medos y persas.

Es necesario que nos remontemos un poco en el tiempo para asistir al desarrollo del reino de Media, con el que los iranos entran en la gran historia. Después de la caída de Nínive, mientras Nabucodonosor fortalecía su autoridad en Siria, Ciaxares imponía su soberanía feudal en Armenia (Urartu) y a los escitas establecidos en Capadocia (hacia el 600). Pero en el Halis tropezaba con los lidios que, aprovechándose de la derrota infligida a los cimerios por los escitas, había sometido a su dominio el Asia menor occidental. Aliates, su rey, sostuvo contra los medos una larga guerra, a la que puso término un eclipse de sol que aterrorizó a los dos ejércitos (probablemente el de 28 de mayo de 584, predicho por Tales de Mileto [?]). Se concluyó la paz y se abrió una era de activas relaciones comerciales entre el Irán y Asia menor, de Ecbátana a Sardes; el centro de ellas fue Pteria, cerca del lugar donde en otro tiempo brillaba la capital de los hititas imperiales.

Los griegos pueden así informarnos sobre la política occidental de los reyes medos, que operaban en las inmediaciones de Mileto, metrópoli de las ciudades de Jonia, y de Sínope, su colonia en el Ponto Euxino. Pero no nos dicen hasta dónde se extendía su poder en dirección de Oriente. Su soberanía era reconocida por los reyes aqueménidas de Ansán, quienes, por su parte, habían reunido bajo su cetro a las tribus persas. Es probable que el imperio medo comprendiera también Hircania, donde quizá se había instalado ya una rama más joven de los Aqueménidas, la de Histaspes, padre del futuro Darío. En todo caso, desde hacía mucho tiempo una

vía caravanera unía a Media con los iranos de Bactriana y, a través de ellos, con la India y las estepas de Asia central; así se conocían en el país el elefante y el camello con doble joroba.

Interesaría poder precisar la relación exacta de los medos del siglo VI con el reformador religioso Zoroastro, cuya tendencia nos es conocida por los himnos arcaicos de los Gatas. Todo lo que se puede decir en el estado actual del problema es que «Zoroastro debió de vivir entre el siglo X y el V antes de nuestra era en algún lugar del Irán. Sólo se debe excluir a la provincia de Fars, sede de la potencia aqueménida, por su diferencia de dialecto. Pero queda la opción entre Media y el Irán oriental»<sup>1</sup>. El Irán oriental es preferido por muchos historiadores. En cuanto a la fecha, se suele admitir ordinariamente la que propone la tradición parsi (258 años antes de Alejandro), tanto que testimonios griegos hacen a Zoroastro contemporáneo de Pitágoras (nacido hacia el 572). Recientemente, volviendo a ocuparse del difícil problema, J. Duchesne-Guillemin cree poder admitir esto: Zoroastro habría vivido en el siglo VI, en una provincia extrema del Irán oriental controlado entonces por la Corasmia, al norte de la Margiana y de la Sogdiana<sup>2</sup>. Habría, pues, que excluir que en la coyuntura en que se edifica el imperio medo, la antigua religión irania, en manos de la casta de los magos, hubiera sufrido ya el influjo del profeta.

Hacia 559, el Aqueménida Ciro, rey de Ansan, se sintió bastante fuerte para sublevarse contra el medo Astiages. Este último sucumbió hacia 550 y Ciro realizó la unidad de los medos y de los persas. Parece que no tuvo dificultad en ganarse a la aristocracia meda y a los magos. El imperio iranio iba a poder constituirse en pocas décadas.

El rey lidio, Creso, siente aproximarse el peligro. Adelantándose a las maniobras de Ciro, lo provoca aliándose con Babilonia y Egipto. Ciro franquea la frontera del río Halis, afirma en dos batallas su superioridad, toma Sardes a los 14 días de asedio y hace prisionero a Creso (546). Dejando a sus generales el cuidado de completar su conquista sometiendo las ciudades griegas de la costa, se vuelve rápidamente contra Babilonia. Dueño ya de Oriente desde Cilicia hasta el golfo Pérsico, encierra en un cerco el imperio caldeo gobernado por el incapaz Nabonido.

## § II. Creación del imperio persa: Ciro (551-530) y Cambises (530-522).

Ya en 546 Ciro franquea el Tigris cerca de Arbela y Nabonido permanece inactivo. En 539, una campaña relámpago le lanza hacia Babilonia. Gubaru, gobernador babilonio de Gutium, se adhiere a él. Entra en la capital por vías pacíficas, respeta las vidas, los bienes y los templos. El clero de Marduk y la población le miran inmediatamente como a rey legítimo del país. Si Baltasar, hijo de Nabonido y asociado al trono, halla la muerte

1. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Zoroastre* 12.

2. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Ormazd et Ahriman*, París 1953, 6-10.

en palacio, a Nabonido se le perdona la vida. Esta política pacífica es también la más hábil. El mundo de los negocios no sufre la menor sacudida por la caída de la dinastía nacional y la marca occidental de Siria acepta sin la menor resistencia al nuevo soberano. Tolerante en materia religiosa, Ciro se granjea la simpatía de todos protegiendo oficialmente en cada parte de su imperio la religión que le es propia: así, en Babilonia anula las desastradas reformas de Nabonido. Políticamente se presenta como heredero legítimo del imperio asirio, restaurador del derecho violado por las exacciones babilónicas, libertador de los pueblos oprimidos<sup>3</sup>.

Desde el primer año de su reinado en Babilonia (538), Ciro ordena que se devuelvan a los judíos los despojos arrancados en otro tiempo al templo de Jerusalén y los autoriza para que restauren su santuario (Esd 1; 6,1-5). Una primera caravana parte, pues, hacia Judea bajo la guía de Sesbasar, príncipe de la casa de David (cf. Is 52,12). Notemos, sin embargo, que desde el punto de vista administrativo, Jerusalén continúa dependiente de Samaria. Por eso la empresa de la reconstrucción del templo judío tropieza inmediatamente con dificultades considerables: la aristocracia samaritana no pone ningún interés en verse suplantada por los notables de Judá, de regreso en su país después de cincuenta años de ausencia.

Este pequeño asunto local escapa evidentemente a las preocupaciones del conquistador. Éste, por el momento, mantiene relaciones cordiales con Amasis, rey de Egipto. En efecto, tiene necesidad de asegurarse por este lado las espaldas para entregarse a otras empresas. Hacia el este tiene necesidad de estabilizar sus fronteras y defenderlas contra las tribus iranyas todavía nómadas. Avanza hasta Bactriana y probablemente hasta el Penjab. Muere en el curso de sus luchas, guerreando en la región del mar de Aral.

Le sucede Cambises, que a su advenimiento hereda, pues, un inmenso imperio, mucho más vasto que el de Asiria dos siglos antes; también más variado, pues encierra pueblos de todas las razas y de todas las lenguas. Entonces se apodera de su sucesor el viejo sueño de los antiguos conquistadores mesopotámicos: conquistar África. El rey de Egipto, Amasis, posee, además de Chipre, puntos avanzados en la costa fenicia: podría venirle la tentación de agitar a Siria. Cambises previene el acontecimiento, entra en Egipto y, con una sola batalla, se hace dueño del país (525). El

3. *Crónica babilónica de Ciro*: «Yo soy Ciro, rey del mundo, gran rey, rey legítimo, rey de Babilonia, rey de Sumer y de Akkad, rey de las cuatro regiones; hijo de Cambises, gran rey, rey de Ansan; descendiente de Teispes, gran rey, rey de Ansan; de una familia que ejerció siempre el poder real. Los dioses Bel y Nabú amaban mi poder y deseaban mi reinado para gozo de su corazón. Cuando entré en Babilonia como amigo y cuando establecí en el palacio de los príncipes la sede del gobierno con gozo y alegría, Marduk, el gran Señor, inclinó hacia mí el corazón de los hijos de Babilonia, y yo todos los días puse diligencia en honrarle... Por orden de Marduk, el gran Señor, restablecí todos los dioses de Sumer y de Akkad, que Nabonido había llevado a Babilonia, con gran cólera de los dioses, en paz en sus santuarios, donde hallan el gozo de su corazón...»

*Crónica de Nabonido*: «A los habitantes de Babilonia, Ciro proclamó el estado de paz. Ordenó a las tropas que se mantuvieran alejadas del templo. Inmoló [ganado mayor], ofreció en sacrificio cabras monteses, [puso el incienso] en el altar de los perfumes, multiplicó las oblatas en honor del Señor (Bel-Marduk), [loró] a los dioses y se prosternó delante de ellos... [Así los habitantes] de Babilonia tienen ahora alegría de corazón, [como cautivos] cuando se abren las prisiones, [o cuando se devuelve la libertad] a los oprimidos por los tiranos. [Todos se regocijan] viendo su realeza...»

último faraón saíta, Psamético III, sólo había escalado el trono para sucumbir. A los comienzos, Cambises no se muestra menos tolerante que su padre: tiene necesidad de paz en Egipto para llevar más lejos su expedición. Pero sus tentativas contra Etiopía, los oasis libios y la colonia fenicia de Cartago constituyen un deplorable fracaso. Sus reveses le turban la razón. Entonces se entrega frente a los egipcios a vejaciones sin número: sobre todo los templos son saqueados y destruidos.

Uno de ellos, sin embargo, logra sustraerse a este furor sacrílego. En la lejana isla de Elefantina, en el alto Nilo, una colonia militar judía, instalada por los faraones desde hacía quizá un siglo, posee un santuario local edificado a Yahó su Dios<sup>4</sup>. Su religión puede representar un judaísmo bastardo: esto no le interesa al rey; frente a estos soldados de cuya lealtad para con él no cabe la menor duda, Cambises no toma ninguna medida vejatoria. Así hace de ellos clientes de Persia que vigilarán no sólo la frontera meridional, sino en caso de necesidad también a los mismos egipcios.

Mientras Cambises se demora en Egipto, un levantamiento se produce en el corazón mismo del Irán. El mago Gaumata, medo, se hace pasar por Bardiya (el Esmerdis de los griegos), otro hijo de Ciro, al que Cambises había hecho desaparecer. En las provincias orientales reúne adherentes e ingenuos. Cambises acude a combatirlos, y halla la muerte al atravesar Siria (otoño de 522) en circunstancias bastante enigmáticas.

### § III. Darío I (522-486) y Jerjes (486-465).

#### 1. EL REINADO DE DARÍO.

Sin embargo, Gaumata no triunfará. La aristocracia persa lo echa abajo poco después con ayuda del ejército. El jefe de la conjuración es Darío, hijo de Histaspes, que representa la rama joven de los Aqueménidas. Como Cambises no dejó hijos, se proclama rey a Darío. Mas primero debe comenzar por sofocar las revueltas, pues el imperio entero está agitado. En Media, un impostor que toma el nombre de Fraortes, se hace pasar por descendiente de los antiguos reyes. En el Irán oriental, donde desde hace siglos se vive en régimen feudal, surgen dinastías locales. Darío confía a sus generales el cuidado de reducir estas rebeliones locales; él mismo se dedica a la lucha contra Fraortes, que sucumbe a comienzos del 520. Por lo demás, parte de la aristocracia meda se ha mantenido leal y los magos, después de pasar por una desgracia momentánea, no pierden su posición oficial. Fuera del Irán, las provincias occidentales no se han movido, excepto Babilonia, que es castigada duramente (enero 521). Una vez restablecida la paz, Darío puede hacer grabar sobre la roca de Behistún, en lengua persa, elamita y babilonia, un relato de esta guerra civil; copias de este «comunicado» gigantesco, difundidas por todo el imperio,

llevan hasta las lejanías el temor al rey; un ejemplar en arameo se ha encontrado en los archivos de los judíos de Elefantina.

Estas tragedias tienen su repercusión en Judea. Parece ser que una nueva caravana de repatriados llega hacia el 520, bajo la dirección del príncipe real Zorobabel y del sumo sacerdote Josué. En total serían unos 50 000 judíos los que en algunos años se beneficiaron del edicto de Ciro, ayudados por los subsidios del poder y de sus compatriotas más ricos (Esd 2,68-69; Zac 6,9-15). En Jerusalén, algunos círculos pensaron quizá en la restauración de la dinastía davídica, pero el triunfo de Darío disipa pronto estas falaces esperanzas. De todos modos, bajo la dirección de Zorobabel y Josué, y con el apoyo de los profetas Ageo y Zacarías, se reconstruye por fin el templo de Jerusalén. En vano los samaritanos intrigan cerca del poder central: un decreto de Darío confirma el edicto de 538, de modo que el edificio puede ser inaugurado en 515 (Esd 5-6). En lo sucesivo no se oye ya hablar de Zorobabel. Sin duda había estado investido de una mera misión provisional, pues, desde el punto de vista administrativo, Judea dependía todavía de Samaría. En cuanto a la autoridad que los gobernadores persas reconocen al sumo sacerdote, era únicamente de orden religioso y étnico: desde este doble punto de vista, era el cabeza de todos los judíos dispersos, que todavía formaban en Babilonia numerosas y fuertes colonias.

Con Darío, el imperio persa llega a su apogeo. Magníficos palacios se levantan en Susa y Persépolis. Los persas siguen siendo el pueblo privilegiado, exento de tributos, pero sujeto al servicio militar y a suministrar la guardia de los 10 000 «inmortales». El resto del imperio está repartido en una veinte satrapías y el Oriente conoce una administración regular de la que no lo habían nunca dotado los egipcios ni los asirios. Así, Judea forma parte de la satrapía v, que comprende el oeste del Habur, Siria, Fenicia, Palestina y Chipre. Los tributos de las satrapías, establecidos de una vez para siempre, no tardan en aportar al tesoro real reservas considerables. Darío se interesa personalmente por la prosperidad de las provincias. En Egipto, adonde se traslada en 517, desarrolla el comercio marítimo con la India. Por su orden, Esquilacte reconoce el curso del Indo. De Sardes a Susa crea la «vía real» que facilita las comunicaciones rápidas de un extremo a otro de sus dominios. Para poner las provincias del norte al abrigo de las incursiones de los nómadas, dirige una expedición de gran envergadura a Rusia meridional: durante dos siglos, el Oriente civilizado no oirá hablar de los escitas. A consecuencia de esta expedición anexiona al imperio, en Europa, Tracia y el reino de Macedonia. Su prestigio irradia hasta los griegos de Occidente y hasta Cartago.

Ya sabemos cuál fue la contrapartida: la guerra entre Persia y Grecia. En 499, se rebelan los griegos de Chipre y de Jonia. La rebelión es sofocada, se toma a Mileto (494), pero más allá de las colonias jónicas, Darío tiene la intención de quebrantar también la fuerza de los griegos de Europa que las sostienen. La primera expedición fracasa en Maratón (490).

4. Cf. p. 252, nota.

## 2. EL REINADO DE JERJES.

Cuando Jerjes asciende al trono (485), estallan en diversos puntos del imperio los desórdenes habituales en las sucesiones reales. Desde fines del reinado precedente, Egipto se había mostrado disidente: Jerjes devasta el Delta del Nilo (484). En Babilonia, un autóctono se hace proclamar rey: Jerjes sitia la ciudad y la entrega al saqueo. Ya no se rehará jamás de este desastre: Heródoto, algunas décadas más tarde, sólo contemplará el recuerdo de su esplendor (I, 178-200). Finalmente, el rey dirige contra Grecia dos esfuerzos sucesivos.

El primero, si bien apoyado por fuerzas terrestres y marítimas considerables, fracasa en Salamina y en Platea (479): es sabido el eco que halló en *Los persas* de Ésquilo, tragedia representada en 472. El segundo fracasa, también en el Eurimedonte (469). Estos sucesos, de primera importancia en la historia de Grecia, afectan sólo muy superficialmente a la integridad del imperio persa: durante dos generaciones los helenos de Jonia y del Helesponto no pagarán tributo, pero Chipre quedará sumisa.

La gigantesca máquina administrativa organizada por Darío se revela, pues, con la experiencia a la vez sólida y flexible. En este sentido hay que señalar un detalle curioso: la lengua empleada habitualmente en los documentos de cancillería y en la correspondencia oficial del gran rey es el arameo (cf. Esd 4). Es ésta una tradición heredada de la administración babilónica. El arameo, lengua del comercio internacional y luego de la diplomacia (véase ya en 2Re 18,26), goza así, gracias a los Aqueménidas, de una expansión considerable: se utiliza desde el alto Egipto hasta el Indo. No sorprende, pues, que en estas condiciones en Judea vaya poco a poco tomando ventaja al hebreo. En cuanto al alfabeto que sirve para escribirla, pronto se adaptará a la lengua irania y luego se extenderá hasta la India y Asia central.

## 3. POLÍTICA RELIGIOSA.

Aquí conviene decir una palabra de la política religiosa de Darío y de sus sucesores. Antes hemos hablado de Zoroastro. A fines del siglo VI y principios del V, ¿se deja sentir en Irán occidental la influencia del profeta? Buen número de historiadores lo han supuesto; otros se han mostrado más reticentes. La reforma de Zoroastro, que oscila entre el monoteísmo y el dualismo, transformaba radicalmente las estructuras de la antigua religión irania; al único principio del Bien y del Orden, el Dios Ahura-Mazda (Ormazd, «el Señor-Sabio»), oponía un principio del Mal en la persona de Ahra-Manyu (Ahrimán, «el Mal-Espíritu»); las antiguas divinidades, al mismo tiempo que entidades metafísicas personificadas, como el Buen-Pensamiento, etc., repartidas por parejas opuestas, se veían rebajadas al rango subordinado de auxiliares de Ahura-Mazda o de demonios. Ahora bien, si los textos que proceden de Ciro o de Cambises no esclarecen en

nada el problema, es cierto que Darío exalta en sus inscripciones a Ahura-Mazda, su dios (sin excluir por otra parte a otras divinidades irania). Más claramente todavía, Jerjes da prueba de fanatismo para con los *daivas*: se jacta de haber destruido un santuario consagrado a seres demoníacos y prohibido su adoración<sup>5</sup>. Como contrapartida de estas observaciones, desde hace ya mucho tiempo se ha hecho notar que la religión de los primeros Aqueménidas, no obstante sus claros vestigios de politeísmo, no hace la menor alusión al dualismo zoroastriano<sup>6</sup>. Incluso en la actitud de Jerjes, J. Duchesne-Guillemin se niega a ver el resultado de una influencia procedente de Zoroastro. Según él, Zoroastro no alcanzó al Irán occidental por intermedio de los magos sino en tiempos de Artajerjes I. Y aun en esta época el pensamiento del profeta habría sufrido una seria deformación, debido al retorno ofensivo de las viejas divinidades reintroducidas en su sistema, cuyo marco dualista quedaba más endurecido y reforzado<sup>7</sup>. Sea de ello lo que fuere, no es posible explicar la actitud respectiva de los Aqueménidas y del judaísmo por la afinidad de la reforma zoroastriana con la religión de Yahveh. Cuando mucho, los judíos pudieron sentir algo particular en el culto de Ahura-Mazda, tan distinto de las religiones naturalistas de Canaán o de Mesopotamia. Quizá por eso en un documento judío de Elefantina, un funcionario persa es calificado de «mazdeo» (*mazdayazna*: «adorador de Mazda»). Asimismo, los persas pudieron hallar cierta semejanza entre Ahura-Mazda y el «Dios del cielo», título protocolario dado a Yahveh en los textos oficiales (Esd 7,21 y papiros de Elefantina).

## § IV. Artajerjes (464-424) y Darío II (424-404).

Habiendo desaparecido Jerjes en una tragedia de palacio, Artajerjes I (llamado Longimano) se impone sin gran dificultad frente a su hermano Histaspes. Según algunos historiadores, durante el séptimo año de su reinado debió tener lugar la segunda misión de Esdras en Jerusalén<sup>8</sup>; pero probablemente hay que pensar en una fecha más tardía. En 460 Egipto, que soporta de mala gana el yugo extranjero, se rebela. Atenas le envía una flota de refuerzo. Sólo seis años más tarde logran los persas restablecer allí su autoridad. Por lo demás, un dinasta local se mantiene en el Delta hasta 449, fecha en que Atenas negocia con el gran rey.

¿Hay quizá que relacionar con estos acontecimientos la tentativa hecha por los judíos de reconstruir las murallas fortificadas de su antigua ca-

5. *Inscripción de Jerjes en Persépolis*: «Cuando llegué a ser rey, había entre los países arriba mencionados uno que se había rebelado. Entonces Ahuramazda me prestó asistencia; con el favor de Ahuramazda derroté a este país y restablecí el orden. Y entre estos países había un lugar donde se adoraba a los *daivas*. Entonces, con el favor de Ahuramazda, destruí este tugurio de *daivas* e hice proclamar: «Los *daivas* no deben ser adorados.» Allí donde antes se adoraba a los *daivas*, adoré yo a Ahuramazda con *Arta* y mediante el *barzman*» (KENT, *Old Persian Grammar* 151. Cf. P. MENASCÉ, «Vivre et penser» III, 1944, 124-132).

6. Cf. P. DHORME, *La religion des Achéménides*, RB 1913 (= Recueil E. DHORME) 619-641.

7. J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Ormazd et Ahriman* 24-25, 27-28, 57s.

8. R. DE VAUX, *Israël*, SDB IV, 765-766. Cf. infra, p. 648-650.



pital? Lo cierto es que, tras una reclamación de los samaritanos, la autoridad central dio orden de suspender las obras (Esd 4,7-23; Neh 1,3). De ahí se colige cuán atenta estaba a todas las tentativas de independencia local. Jerusalén dependía de la prefectura de Samaría: este estado de cosas no se debía modificar. Por lo demás, a la larga se habían entablado relaciones pacíficas entre las dos ciudades rivales; los matrimonios entre ambas eran frecuentes, hasta en la familia del sumo sacerdote judío (Neh 13,28). Parece que los samaritanos tenían derecho de acceso al templo reconstruido por los repatriados en el reinado de Darío. En estas circunstancias Nehemías, funcionario del palacio real de Susa, obtuvo de Artajerjes una misión oficial (445). No sólo gracias al crédito personal de que goza cerca del rey, puede reconstruir las murallas de Jerusalén, sino que además desempeña una función de *peha* que le permite reorganizar la comarca y reformarla religiosamente según las normas de un yahvismo intrasigente. A partir de este momento, Judea forma una prefectura separada de Samaría. Algunos historiadores sitúan en el año 37 de Artajerjes la misión de Esdras, año 428 (A. Gelin, W. Albright); pero esta fecha es quizá todavía demasiado alta.

Darío II, subido al trono a consecuencia de una nueva tragedia doméstica (424), va a hacer que Persia entre en la historia del mundo griego. Atenas conoce entonces su siglo de oro, el «siglo de Pericles»; Sófocles y Eurípides están en plena madurez de su genio entre 460 y 420. El Partenón se construye de 447 a 438. Tucídides nace en 471, Sócrates hacia el 470 y Platón hacia el 428. Pero la guerra del Peloponeso (431-404) viene a debilitar peligrosamente la Grecia continental. El desastre sufrido por los atenienses delante de Siracusa en Sicilia, a la que sostienen los espartanos (413), permite a Darío reclamar un tributo a las ciudades griegas del Asia menor, pues Esparta se ha aliado con el gran rey y Atenas no puede ya defender sus colonias que tradicionalmente miraban hacia ella: Ciro, hijo de Darío, es enviado a Sardes con plenos poderes el año 407.

Las cosas no van tan bien en Egipto. Esto se sabe por dos fuentes. Por una parte, la colonia militar de Elefantina, ligada más estrechamente con el judaísmo desde los primeros años del reinado, sufre en 411 la repercusión de una rebelión local en el curso de la cual es destruido su templo: la colonia escribe al *peha* de Judea, Bagohi, para obtener el permiso de reconstruirlo<sup>9</sup>. Por otra parte, la misma revuelta se menciona en la corres-

9. *Súplica de Elefantina*: «A nuestro Señor Bagohi, *peha* de Judea, tus servidores Yadeniah y sus compañeros, los sacerdotes de la fortaleza de Elefantina. El Dios del cielo otorgue abundantemente en todo tiempo la prosperidad de nuestro Señor y te haga gozar de favor cerca del rey Darío y de los miembros de la casa real mil veces más que ahora, y te dé larga vida, y seas feliz, y te encuentres bien en todo tiempo. Ahora tus servidores Yadeniah y sus compañeros hablan así: En el mes de tammuz, del año xiv del rey Darío, cuando Arsam partió para incorporarse al séquito del rey, los sacerdotes del dios Khnum en la fortaleza de Elefantina se entendieron con Vidarnag, que era intendente aquí: "El santuario del dios Yahô en la fortaleza de Elefantina, ¡que lo quiten de ahí!" Luego, este malvado de Vidarnag envió una carta a su hijo Nefayán, comandante de armas en la fortaleza de Siene, diciendo: "El santuario de la fortaleza de Elefantina, ¡que se destruya!" Luego, Nefayán condujo a egipcios con otros militares. Vinieron a la fortaleza de Elefantina con sus armas. Entraron en este santuario. Lo destruyeron hasta el suelo y rompieron los pilares de piedra que allí había. Había también 5 pórticos de piedra contruidos

pondencia que el sátrapa de Egipto, Arsham, en viaje a la corte de Susa, cambia con su intendente<sup>10</sup>. En realidad es verosímil que la dinastía amirtea comience a agitarse en el Delta del Nilo: va a aprovecharse del cambio de monarca para restablecer la independencia de Egipto.

### § V. Los últimos reyes persas (404-333).

Ciro había seguramente pensado, gracias al apoyo de la reina Parisatis, recoger la sucesión de su padre. Pero cuando en 404 regresa a Babilonia, le halla ya muerto y a su hermano proclamado rey. Se origina una guerra de sucesión, al final de la cual Ciro es vencido y muerto en Cunaxa (401); la retirada de los mercenarios griegos que le servían, ha quedado inmortalizada en la *Anabasis* de Jenofonte. Artajerjes II puede así apropiarse el poder (404-359). Pero en Egipto del norte, desde 404, Amirteo ha sustituido por su autoridad la de los persas. Su influencia gana progresivamente terreno: un contrato judío de Elefantina está datado el año 4 de Artajerjes, otro el año 5 de Amirteo; entre las dos fechas el alto Egipto ha sido, pues, sometido al rey del Delta. Al advenimiento de Neferites (398) se ha consumado ya la escisión entre Egipto y Persia.

con bloques de piedra tallada, que estaban en este santuario. Los destruyeron. En cuanto a las puertas que subsistían, y los goznes de bronce de estas puertas, y los techos de madera de cedro, todo esto, con los demás enmaderados y las demás cosas que allí había, todo lo quemaron con fuego. Los recipientes de oro y plata y los objetos que estaban en este templo, se los llevaron todos y se los apropiaron. Ahora bien, desde los tiempos de los reyes de Egipto habían construido nuestros padres este santuario, y cuando vino Cambises a Egipto halló este santuario construido, y se saquearon los santuarios de los dioses de Egipto, pero nadie hizo el menor daño a este santuario. Cuando esto se hizo, nosotros mismos, con nuestras mujeres y nuestros hijos, comenzamos a vestirnos de saco, a ayunar y a orar a Yahô, el Señor del cielo, y nos ha mostrado (lo que deseábamos) para este Vidarnag: los perros han quitado los anillos de sus pies (?) y todas las riquezas que había adquirido han perecido, y todos los hombres que habían deseado mal a este santuario, todos han sido muertos, y nosotros hemos visto lo que les iba a suceder. Además, antes de esto, en el tiempo en que se nos hizo este mal, habíamos enviado una carta a nuestro señor, al gran sacerdote Yohanán y a sus colegas, los sacerdotes de Jerusalén, a Ostán, hermano de Anani, y a los notables de los judíos; no se nos ha enviado carta (en respuesta). Además, desde el mes de tammuz del año xiv del rey Darío hasta este día, nos hemos vestido de saco y hemos ayunado; nuestras mujeres están como viudas; y no hemos hecho unciones perfumadas ni hemos bebido vino. Además, desde entonces hasta este día, en el año xvii del rey Darío, no se hacen ya oblationes, incensaciones ni holocaustos en este santuario. Ahora, tus servidores Yadeniah y los sacerdotes y todos los judíos que viven en Elefantina hablan así. Si parece bien a nuestro señor, piensa en este santuario por reconstruir, pues no nos autorizan a reconstruirlo. Mira a los que en Egipto son objeto de tu bondad y de tu favor. Séales enviada de tu parte una carta acerca de este santuario del Dios Yahô, para que se reconstruya en la fortaleza de Elefantina como estaba construido antes, y se ofrecerá el incienso y el holocausto en tu nombre en el altar del Dios Yahô. Y nosotros oraremos por ti en todo tiempo, nosotros, y nuestras mujeres, y nuestros hijos, y todos los judíos de aquí, si se procura que sea reconstruido este santuario. Y esto será para ti, delante de Yahô, el Dios del cielo, un mérito mayor que el de un hombre que ofreciera un holocausto y sacrificios de un valor equivalente a mil talentos. En cuanto al oro, ya hemos enviado instrucciones a este propósito. Todavía una palabra: (para exponer) todo el asunto de este santuario, hemos enviado (un mensaje) en nuestro nombre a Delayah y Selemiah, hijos de Sanbalat, *peha* de Samaría. Todavía: de todo lo que se nos ha hecho, nada ha sabido Arsam. El 20 de marheshvan año xviii del reinado de Darío.»

*Respuesta a la súplica*: «Memorándum de Bagohi y Delayah. He aquí lo que me han dicho. Memorándum: Habrá de decir en Egipto delante de Arsam: Por lo que concierne a la casa con altar del Dios del cielo, que había sido construida antaño en la fortaleza de Elefantina antes de Cambises y que ese malvado de Vidarnag destruyó el año xiv de Darío: (hay que) reconstruirlo en el sitio donde estaba antes, y que se ofrezca la oblación y el incienso en ese altar con arreglo a lo que se hacía antes.»

10. Cf. DRIVER, *Aramaic Documents*, Oxford 1954; cf. H. CAZELLES, en «Syria», 1955, 76-87.

Se comprende que en tales circunstancias el rey persa desee organizar sólidamente Palestina, región fronteriza de Egipto: este glacis podrá defenderle contra una invasión eventual. La misión de Esdras, «el séptimo año de Artajerjes» (398) resulta completamente inteligible, si se la sitúa en este marco. Entonces su finalidad no aparece como puramente religiosa y administrativa: el rey quiere zanjar la querrela judeo-samaritana y unir fuertemente a todos los «adoradores del Dios del cielo» dispersos en su imperio. No se trata de una operación desinteresada: otorgando un estatuto especial, determinado por la «ley del Dios del cielo» (Esd 7,21), a todos los miembros de esta comunidad unida en torno a su sumo sacerdote y a su templo, Artajerjes trata de ganarse clientes. Se podría, pues, suponer bajo el reinado de este rey una unión temporal judeosamaritana que tuviera como carta el Pentateuco, fijado definitivamente bajo la autoridad de Esdras<sup>11</sup>.

A falta de certeza sobre esta cuestión controvertida, tenemos por lo menos una plausible representación de las cosas.

Sin embargo, las primeras preocupaciones del reinado no vienen de Egipto, sino de Asia menor. La paz de Antálcidas (387) permite a Artajerjes reafirmar su autoridad sobre las colonias griegas y obligarlas al tributo.

Es curioso observar que en esta época el valor militar de los griegos se afirma en todas partes, pero no siempre al servicio de su patria: nos llamamos con mercenarios de origen heleno en los ejércitos persas y egipcios. Ahora bien, Persia y Egipto se enfrentan en más de una circunstancia: dos expediciones lanzadas por Artajerjes en 390 y 373 fracasan sucesivamente. Hacia el 360, Egipto emprende la ofensiva, que no tarda en ser detenida debido a una revolución de palacio.

Artajerjes III Oco (359-337), al subir al trono, no se encuentra en una postura muy brillante. Los sátrapas de Siria y de Asia menor están en pleno alzamiento, más o menos sostenidos por Atenas, Macedonia y Egipto. Después de triunfar, no sin dificultad, de los sátrapas, el rey se vuelve contra Egipto en 351; pero fracasa. Interesaría saber qué sucede en Judea durante estos acontecimientos; pero las fuentes están prácticamente mudas. Hacen vagamente alusión a una deportación de judíos a Hircania, que podría situarse en el momento de la expedición a Egipto: ¿habría ocasionado la revuelta de los sátrapas algunas agitaciones en Palestina? Es muy posible. En tales coyunturas críticas, ¿no habría sufrido alguna lesión la frágil unión judeosamaritana? Es verosímil, pues veinte años más tarde veremos consumada la ruptura. Sea de ello lo que fuere, en 343 Artajerjes logra por fin forzar el Delta del Nilo. El faraón Nectanebo II huye al alto Egipto, donde desaparece. De 341 a 333, Egipto será de nuevo provincia persa. Pero ya se eleva en el horizonte una nueva potencia, cuya importancia no evalúa todavía el gran rey: Filipo de Macedonia, vencedor de los tebanos

11. Véase p. 357.

y de los atenienses en Queronea (338), está realizando en su provecho la unidad de la Grecia continental.

Ahora bien, en 337, el eunuco Bagoas envenena a Artajerjes; dos años más tarde asesina a su hijo Oarsés e instala en el trono a Darío III Codomano (335-331). Entonces surge Alejandro.

## CAPÍTULO QUINTO

## LOS GRIEGOS Y EL ORIENTE

## BIBLIOGRAFÍA

- Véase la bibliografía antes citada, p. 220.
- R. COHEN, *La Grèce et l'hellénisation du monde antique* (col. «Clio» II), con bibliografía detallada del tema, 21939.
- P. JOUGUET, *L'impérialisme macédonien et l'hellénisation de l'Orient*, París 1927 (col. «L'évolution de l'humanité» xv).
- Historia general de G. GLOTZ: *Histoire grecque* IV, *Alexandre et l'hellénisation du monde antique* (obra colectiva), 21945.
- W. W. TARN, *Hellenistic civilisation*, Londres 1927.  
— *Alexander the Great and the Unity of the Mankind*, Londres 1933.
- P. CLOCHÉ, *Alexandre le Grand*, París 1954.
- E. BIKERMAN, *Der Gott der Makkabäer*, Berlín 1937.  
— *Institutions des Séleucides*, París 1938.
- M. J. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ\**, París 1931.
- F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine\** I, París 1952.

## § I. Las conquistas de Alejandro.

Filipo de Macedonia, después de su victoria de Queronea, había dado fin a la situación anárquica de Grecia. La había aprovechado para preparar una guerra de desquite contra Persia. Pero casi inmediatamente muere asesinado. Su hijo Alejandro, de 20 años, asume el poder. Como Grecia se agita, le da una seria amonestación con la destrucción de Tebas. Luego pasa al continente asiático. La batalla del Gránico (334) le entrega al Asia menor, la de Iso (333) pone a sus pies a Siria y Egipto. El rey Darío III Codomano, privado de los auxilios que hubiera podido prestarle Grecia, prueba todavía la fortuna de las armas en Gaugamela (331), pero es derrotado. Alejandro ocupa pacíficamente las capitales persas, mientras que Darío, último de su raza, es asesinado por sus generales (330). Con todo esto, Palestina había pasado a los dominios del conquistador: éste, apoderándose sucesivamente de Tiro y de Gaza (332), se había despejado el camino de Egipto, donde Menfis lo había recibido como libertador. El historiador judío Josefo refiere que a su paso fue a ver el templo de Jerusalén, singular a los ojos de los griegos por razón de su culto sin ídolos, y que reprimió una revuelta de los samaritanos, sublevados contra la

guarnición macedonia implantada por él en este país. No sabemos qué crédito haya que conceder a estas tradiciones. En cambio, muchos historiadores sitúan en esta época (o un poco antes [?]), la construcción del templo cismático levantado por los samaritanos sobre el monte Garizim.

Alejandro, una vez dueño de las capitales persas, emprende un amplio recorrido por las provincias orientales del imperio. Muestra a los nómadas de la estepa escita que las fronteras del mundo civilizado están bien guardadas, avanza hasta Bactriana y no vacila en abordar la India misteriosa. Vencedor del rey Poro (326), hubiese ido todavía más lejos, si el desaliento de su ejército no le hubiese obligado a retroceder. Regresa lentamente hacia Babilonia donde le esperan los embajadores de todo el mundo conocido, incluso los del lejano Occidente. Allí muere, en junio del 323, a los 33 años, agotado por tantas cabalgadas y por excesos que no tolera el clima de Asia.

## § II. El imperio de Alejandro, desmembrado.

Alejandro no deja más herederos que a su hermano, un *minus habens*, y un hijo que va a nacer. Sus generales, los *diadocos*, se reparten las satrapías y designan a Pérdicas como administrador del imperio. Muy pronto el sátrapa de Egipto, Ptolomeo, toma las armas contra él, que muere combatiendo (321). Sucede un período de calma hasta la muerte de Antípatro, viejo general de Filipo y de Alejandro, cuyo prestigio se imponía a todos (319). Desaparecido éste, las ambiciones se despiertan. Casandro, su hijo, se encarga de eliminar la familia real de Macedonia para abrirse camino hacia el trono. En Asia, Antígono se encarga de derrocar a Eumeno, único que todavía defiende la causa de la legitimidad. Lo persigue hasta el corazón del Irán y cuando sucumbe Eumeno (316) hace reconocer su preeminencia por todos los sátrapas, desde el Indo hasta el Mediterráneo: sólo el de Babilonia, Selueco, se sustrae y se traslada a Egipto. Pero ni Ptolomeo, ni Casandro, ni Lisímaco que gobierna Tracia, están dispuestos a inclinarse delante de Antígono. Sigue una guerra, en la que Antígono ve a su hijo, Demetrio Poliorcetes, derrotado en Gaza por Ptolomeo. Sin embargo, en la paz de 311 queda dueño de Asia: Seleuco regresa a Babilonia y se mantiene allí a duras penas.

Con todo, fue Antígono quien rompió la paz enviando a su hijo a sublevar Grecia contra Casandro (307). Él mismo dirigió contra Egipto una expedición que fracasó (305). Luego hubo de defender Asia menor contra Lisímaco, que había atravesado los estrechos. Entre tanto, Seleuco había enrolado bajo su autoridad a todas las satrapías iraníes. El regreso de Seleuco, unido a Lisímaco, forzó a Antígono a correr el riesgo supremo: sucumbió en Ipo el año 301. Quedaba decidido el desmembramiento del imperio: a Seleuco correspondió Asia, desde el Tauro hasta el Indo; a Ptolomeo, Egipto; a Lisímaco, Tracia y Asia menor; a Casandro, Macedonia.

Demetrio había conservado puertos en todas las costas del Mediterráneo oriental, con una flota que le garantizaba la superioridad marítima. Después de la muerte de Casandro, fue un momento dueño de Macedonia (294-287). Pero, mientras Lisímaco se la arrebató, Seleuco le hizo prisionero, dejando apenas a su hijo Antígono Gonatas, Corinto y el resto de su flota. El último episodio de esta guerra de los diádocos fue el duelo entre Lisímaco y Seleuco, ambos octogenarios. Lisímaco sucumbió en Curopedio (281); pero pocos meses después Lisímaco era asesinado.

En la época turbulenta que sucede, los galos del Danubio hicieron irrupción en Macedonia, en Tracia y hasta en Asia menor. Antígono Gonatas halló allí la ocasión de distinguirse. El año 277 fue reconocido como rey de Macedonia. Sin embargo, no quedó establecido sólidamente hasta que Pirro, el aventurero rey del Epiro, después de haber vanamente buscado fortuna en Occidente, pereció disputándole Grecia (272). Así, el imperio de Alejandro quedó repartido entre tres dinastías: los Antigonidas en Macedonia, los Lágidas en Egipto y los Seléucidas en Asia. ¿Será inútil recordar que por la misma fecha subía al trono en la India occidental el rey Asoka, que en 262 había de convertirse al budismo? La tradición de Sakya Muni seguía en extremo Oriente una marcha triunfal mucho más espectacular que la del judaísmo.

Ptolomeo I, como todos los soberanos de Egipto, tenía desde un principio la ambición de dominar Siria o por lo menos Palestina. Ya en 320 había ocupado Jerusalén y conducido a millares de judíos a la capital legada por Alejandro: Alejandría. Después de la batalla de Gaza había hecho grandes esfuerzos para ganar a los judíos para su causa; pero mientras vivió Antígono tuvo que limitarse a plantar jalones. En vísperas de la batalla de Ipsos pudo por fin realizar sus designios anexionando Siria meridional. Seleuco consideraba que esta comarca asiática formaba parte de su propio botín: sólo las empresas de Demetrio Poliorcetes, que en 297 saqueó a Samaría, impidieron que se agudizase el conflicto de estos dos generales de Alejandro. No se sabe si hubo entre ellos un arreglo formal. Lo cierto es que Ptolomeo Filadelfo (284-247), al principio de su reinado, era dueño de Siria meridional hasta Damasco inclusive. La Judea iba a ser ptolemaica durante un siglo.

Así, entre los griegos, los súbditos y los huéspedes de los Ptolomeos son los primeros que se interesarán por los judíos, por sus instituciones, por sus libros sagrados. Hecateo de Abdera (hacia el año 300) los conoce ya bastante bien, pero sólo sobre la *tôrâh* tiene nociones un tanto precisas. La teocracia judía le parece derivar directamente de Moisés y de Aarón; ignora la época real y los profetas. Este estado de espíritu subsistirá largo tiempo en los historiadores paganos, incluso en Trogo Pompeyo, en el siglo primero antes de J.C. Por otra parte, los judíos sacados de su suelo y transportados a las ciudades griegas fundadas por Alejandro y sus sucesores, donde gozan a veces de los derechos de ciudadanía, adquieren la costumbre de hablar griego más bien que arameo, que en el siglo IV

acaba por invadir tanto Judea como Samaría. Así los libros sagrados se van traduciendo poco a poco para su uso, primero la *tôrâh*, luego los profetas y los salmos. Estas traducciones se utilizan en las reuniones por la oración sinagoga. Tal es el origen de la versión llamada «de los Setenta»; mal vista al fin por los sacerdotes y doctores de Jerusalén, será por el contrario la Biblia de los judíos de Alejandría y de la Iglesia cristiana naciente.

### § III. Los Ptolomeos y Palestina.

Oriente se repartía, pues, entre tres grandes potencias, y la vida de los pequeños Estados dependía de sus alianzas o de sus conflictos. De manera general, los Ptolomeos, dueños no sólo de Egipto y de Palestina, sino también de Cirene, de Chipre, de numerosos puertos en Fenicia y en Asia menor y, al principio, incluso de las Cícladas, estuvieron en oposición con los Seléucidas y los Antigonidas. Por el contrario, entre estas dos últimas dinastías no había puntos de fricción desde que los galos habían fundado estados en Tracia y en Asia menor (los «gálatas»): vivieron, pues, en buen armonía.

Resumamos rápidamente las relaciones de los Ptolomeos con sus competidores:

1. Entre Egipto y Siria, el punto neurálgico es la Siria meridional. Ya por los años de 274 constituye el motivo de una primera guerra. En ella el rey Antíoco Soter gana Damasco. Seguidamente, Ptolomeo está ocupado con una guerra en Grecia contra Antígono Gonatas (266-263); Antíoco, con su lucha contra los galos y la naciente monarquía de Pérgamo.

2. Una segunda «guerra de Siria» enfrenta a Ptolomeo II y Antíoco Teo. No sabemos nada de ella, sino que se firmó una paz hacia 253 y que Antíoco tomó entonces por esposa a la princesa egipcia Berenice. Como contrapartida, la potencia de los Ptolomeos declina en las Cícladas, donde es suplantada por Antígono Gonatas.

3. La muerte simultánea de Ptolomeo Filadelfo y de Antíoco Teo (247-246) provoca un drama: Laodice, la esposa repudiada de Antíoco, hace asesinar a Berenice y a sus hijos. Ptolomeo III Evergetes (247-221) se propone vengar a su hermana. Entra en Antioquía, la capital enemiga, y un momento cree haber suplantado a los Seléucidas: amplía sus dominios, pero al fin es rechazado por Seleuco II, hijo de Laodice. Concluida la paz (241), Ptolomeo deja a Seleuco en lucha con su hermano menor, y luego con los iraníes orientales de Bactriana y de Partia. Por la misma época, los reyes de Macedonia están en conflicto con los pequeños Estados griegos sostenidos por la política egipcia. Por este conjunto de circunstancias, el afortunado Evergetes puede pasar en una apacible indolencia el fin de su reinado, que marca quizá el apogeo de la civilización alejandrina.

4. Su hijo Ptolomeo Filopator (223-203) es en seguida atacado por Antíoco III el Grande (223-187). Pero sale todavía vencedor en Rafia (217)

y mantiene todas sus posiciones de Asia, mientras Antíoco debe ir a restablecer su autoridad en Irán, y Filipo de Macedonia se mezcla imprudentemente en la lucha entre Roma y Cartago.

5. Cuando sube al trono de Egipto Ptolomeo v Epifanes (203-181), niño de tierna edad, Antíoco y Filipo juzgan la ocasión propicia para despojar a Egipto de sus posesiones exteriores. Esta vez Antíoco sale vencedor de la lucha. En la batalla de Panio (200) se asegura el dominio de Palestina. Concluye luego un arreglo con Ptolomeo, al que da su hija en matrimonio; pero conserva su conquista. En cuanto a los tributos del país conquistado, deben repartirse entre los dos fiscos.

Si es cierto que los pueblos felices no tienen historia, Judea debió de ser feliz durante el dominio de los Ptolomeos. Es cierto que estaba allí el fisco egipcio, del que los papiros de Zenón nos dan alguna idea. Pero los sumos sacerdotes del siglo III dejaron un recuerdo deslumbrante al autor del Eclesiástico, Jesús, hijo de Sirá, que vivió muy apaciblemente al final mismo de este período (hacia 200-180). Es la época en que Palestina se heleniza. Por todas partes, alrededor de los centros de población judíos, las ciudades y los habitantes toman nombres griegos; las costumbres y el arte griego se implantan (tumbas de Maresá); mitos griegos aparecen localizados en la región. Entre los judíos mismos, parte de la aristocracia rural y comercial se muestra abierta al helenismo, como la familia de los Tobíadas, que rivaliza en influjo con la dinastía de los sumos sacerdotes, los Oníadas.

En cuanto a los judíos de la dispersión (*diáspora*), tuvieron como principal centro de actividad en esta época a Egipto y sus dependencias: Alejandría, Cirene, Chipre. Pero también los había dentro del imperio Seléucida: su importante y antigua colonia de Babilonia estaba próxima a la nueva capital oriental, Seleucia; otros vivían en Media y en el Irán, y es difícil discernir exactamente el origen de todas estas agrupaciones y la fecha de su instalación. Finalmente, los Seléucidas habían recurrido a ellos en Antioquía y en sus otras posesiones, al sur y al oeste de Asia menor. Todas estas comunidades gozaban generalmente de un trato favorable, del que no podían menos de congratularse. Seguía aplicándoseles el estatuto definido bajo los reyes persas. En Judea, que continuaba siendo su hogar nacional, estaban mal preparados para el nuevo régimen que iba a instituirse en Jerusalén bajo el dominio de los Seléucidas.

#### § IV. Aparición de Roma en Oriente: Antíoco Epifanes.

Entonces fue cuando los romanos aparecieron en la escena de Oriente. Hasta el año 272 habían estado absorbidos por la conquista de la Italia peninsular. Después, hasta el 201, habían luchado para despojar a Cartago de la hegemonía sobre el Occidente bárbaro. Luego que fue vencido Aníbal, trataron de castigar a Filipo de Macedonia que, con mala fortuna,

le había ayudado. Lo derrotaron en Cinocéfalos (197). Hasta entonces habían tenido consideraciones con su aliado Antíoco; pero el papel de protectores de las pequeñas ciudades griegas que habían asumido incluso en Asia menor, los indujo a romper con él. Antíoco fue derrotado en Magnesia (190) y hubo de ceder sus posesiones de Asia menor, que se repartieron entre el rey de Pérgamo y la república de Rodas. El lejano protectorado de Roma comienza a instalarse en Oriente.

La situación evoluciona con el advenimiento de Perseo en Macedonia (179-178) y de Antíoco IV Epifanes en Siria (176-175). El primero inquieta a los romanos por sus negociaciones con los griegos y sobre todo con los bárbaros del Danubio, que podrían abrirle un camino hacia Italia: Roma le declara la guerra. En cuanto al segundo, que acaba de usurpar el trono de Siria, evita provocar a Roma; pero cree poder aprovecharse de la guerra de Macedonia para suplantar al joven rey de Egipto, Ptolomeo Filometor (181-145), o por lo menos para hacerlo su vasallo. Perseo es derrotado en Pidna (168) y la monarquía macedonia desaparece. En cuanto a Antíoco, un gesto insolente del embajador Popilio Lenas basta para decidirlo a evacuar Egipto. Una «agonía de terror» se extiende entonces por todo Oriente.

Rechazado en Egipto, Antíoco se venga en los judíos de Judea. La pérdida de Asia menor había mermado en gran manera los recursos del imperio seléucida. Ya Antíoco el Grande había perecido cuando trataba de expoliar los santuarios de Susiana; luego su hijo Seleuco IV había intentado un golpe de mano contra el tesoro del templo de Jerusalén (2Mac 3). Antíoco va más lejos: se aprovecha de su derecho a dar el *placet* al sumo sacerdote judío, para hacer venal el cargo, y el templo le parece una presa tentadora al alcance de su mano.

Ahora bien, por otra parte, la helenización, ya extendida en la diáspora judía, había hecho también progresos en la misma Judea, pequeña provincia rodeada tiempo ha por un cinturón de ciudades griegas, cuya burguesía ha frecuentado las escuelas de filosofía. En una ciudad como Gá-dara, existe incluso un centro de epicureísmo del que saldrá el filósofo Filodemo, contemporáneo de Cicerón. También algunas costumbres griegas comienzan a introducirse en el país, por ejemplo, el matrimonio monógamo. Una parte bastante considerable de la clase comerciante y de la clase letrada, y hasta miembros de la clase sacerdotal apoyan el movimiento. Antíoco cree poder aprovecharlo para realizar una tentativa de sincretismo religioso que, por otra parte, parecería normal a los griegos como a todos los pueblos politeístas de la antigüedad. Además, pretende acabar con el particularismo de los judíos, atrincherado detrás de su estatuto y de su ley. Pero va a tropezar contra este obstáculo imprevisto.

## CAPÍTULO SEXTO

## LA HEGEMONÍA ROMANA

## BIBLIOGRAFÍA

- Véase supra, «bibliografía general», p. 220 y 256 (E. SCHÜRER, M. J. LAGRANGE, F. M. ABEL).  
 A. PIGANIOL, *Histoire de Rome*, París 1939 (col. «Clio» III).  
 J. JUSTER, *Les juifs dans l'empire romain*, París 1914.

## § I. Las guerras de liberación judía.

## 1. JUDAS MACABEO.

A partir del año 168, la suerte de Oriente depende en gran manera de la actitud del gobierno senatorial romano. Mas éste no está exento de preocupaciones en Occidente. Después de un período de paz, ve renacer en 153 las guerras en Hispania. Con la destrucción de Cartago y de Corinto (146), el África púnica y Grecia le están sumisas; pero las guerras hispánicas se prolongan hasta el 133, por el hecho de la resistencia de los lusitanos y de Numancia. Sin embargo, Escipión Emiliano efectúa en Oriente un recorrido triunfal en 144-143.

Es que los romanos siguen con inquietud los destinos de la monarquía Seléucida. Por su distancia, por su enorme extensión, por el carácter enérgico de sus reyes, ésta es el único Estado oriental que les puede hacer sombra. La resistencia judía a la política de helenización emprendida por Antíoco Epifanes sirve, pues, a maravilla a sus designios. En efecto, en 166 Judea recurre a las armas. La guerra de independencia que no tarda en dirigir Judas Macabeo, logra ya en 164 la liberación de Jerusalén, mientras Antíoco está para morir en Susiana.

Su sucesión da lugar a luchas intestinas entre las dos ramas de la dinastía Seléucida: su hijo Antíoco Eupator, todavía niño, muere a manos de su primo hermano, Demetrio Soter, al que Antíoco había entregado como rehén a los romanos y que acababa de evadirse (162). Demetrio Soter, derribado a su vez por Alejandro Balas, que se dice hijo de Epifanes, desaparece de la escena; pero Alejandro se indispone con el rey de Egipto Ptolomeo VI, que en un principio le sostenía. Entonces se alza contra él Demetrio II Nicator, hijo de Soter, y Alejandro perece en la batalla del Enóparas (comienzos de 145); al mismo tiempo que él desaparece también Ptolomeo VI, que deja el trono de Egipto a su desastrado hermano

Fiscón. Naturalmente, no tarda en hallarse un general, Trifón, para oponer a Demetrio II el hijo que había dejado Balas, Antíoco Teo. Ahora bien, en este momento Demetrio tiene toda su atención acaparada por los acontecimientos de que es teatro el Irán.

Los reyes griegos de Bactriana fueron los primeros en aprovechar el debilitamiento de la monarquía Seléucida después de la batalla de Magnesia (190). Se extendieron por el Irán oriental; luego llevaron sus ambiciones hacia la India donde, hacia el 150, el rey Menandro reina con brillantez en el Penjab. A estos reyes lejanos se les puede todavía considerar sin ridículo como vasallos de los Seléucidas; pero no sucede lo mismo con los partos. Éstos, ya en 247, habían bajado de las estepas del norte para establecerse en el ángulo sudeste del mar Caspio. A pesar del filohelenismo absolutamente político de sus reyes Arsácidas, son puros iraníes. A partir de 171 están gobernados por Mitrídates I el Grande. Aprovechando las disensiones surgidas en el territorio de los reyes bactroindios y las querellas de los Seléucidas, Mitrídates conquista poco a poco todo el Irán. Llegado al Tigris, osa instalar su capital en Ctesifonte, frente a la gran ciudad griega de Seleucia. Luego atraviesa el río y, a partir de 141, los documentos babilónicos están conforme a la era de los Arsácidas.

Ni que decir tiene que en Judea la guerra de liberación se aprovecha de estos acontecimientos. Después de la toma de Jerusalén y de la purificación del templo (diciembre 165), sólo la ciudadela del Acra queda ya en poder de las tropas sirias. La muerte de Antíoco Epifanes origina medidas de apaciguamiento; pero Demetrio Soter intenta luego reafirmar su autoridad en la región sosteniendo a cierto Alcimo, descendiente del linaje sacerdotal aaronita, que aspira al sumo pontificado. Judas Macabeo no da el brazo a torcer. Se alía con los romanos, que otorgan un apoyo totalmente platónico a este disidente, cuya resistencia les aprovecha (1Mac 8). Vuelve a encenderse la guerra y Judas perece en el combate en 160.

## 2. ORIGEN DE LA DINASTÍA ASMONEA.

Jonatán (160-142), hermano de Judas, se pone a la cabeza de la resistencia. La cuestión del sumo pontificado le permitirá pronto afirmar su autoridad. Después de la muerte de Alcimo, la función quedó vacante. Onías IV, último descendiente del linaje sadoquita eliminado por Antíoco Epifanes, se había refugiado en Egipto; allí construye en Leontópolis un templo ilegal que subsistirá hasta el siglo I de nuestra era. Ahora bien, Jonatán, aprovechándose de las disensiones entre los diversos pretendientes al trono de Siria, logra verse nombrado sumo sacerdote por Alejandro Balas en octubre de 152, y luego «estratega y meridarca» en 150. Su poder es bastante grande para que Demetrio II trate luego de ganárselo como aliado y proponga a los judíos una carta de franquicia (145). Jonatán, atraído a una celada, muere a manos de Trifón (142); no obstante, ha hecho de su pueblo una fuerza política con la que ahora es necesario contar.

Por eso Simón Macabeo (142-134) es reconocido por Demetrio como «sumo sacerdote y etnarca» de los judíos (1Mac 13,35-42 y 15,1-9). Simón se aprovecha de ello para recuperar la ciudadela de Jerusalén, todavía ocupada por las tropas sirias. Además renueva la alianza con Roma y obtiene del cónsul Lucio Metelo (142) una carta de recomendación para todos los soberanos y ciudades «amigos y aliados del pueblo romano». Entre tanto, Demetrio II Nicator se dirige contra los partos y es derrotado. Prisionero, es bien tratado por Mitrídates I, que le da por esposa a su hija Rodoguna y lo tiene en reserva para que sirva a su política siria (139). A la noticia del desastre, su hermano, Antíoco Sidetes, acude y toma vigorosamente en sus manos las riendas del gobierno. En 137 abate a Trifón. Pero no está dispuesto a perder el tributo de Judea, que los judíos habían cesado de pagar hacía mucho tiempo: ¡300 talentos menos cada año en el tesoro real! Ahora bien, las circunstancias son propicias: Simón acaba de ser asesinado (febrero de 134) y su hijo Juan (denominado Hircano) le sucede con gran dificultad.

Antíoco acude, pues, a poner sitio a Jerusalén. Pero al fin se concluye un acuerdo: Hircano es reconocido como «sumo sacerdote, estratega y etnarca», a título de vasallo y tributario. Así, la intransigencia religiosa de los judíos ha logrado imponerse. Pero si Antíoco se ha mostrado clemente, se puede creer que el apoyo de Roma ha pesado sobre su decisión: no quiere «indisponerse con la república». Su principal objetivo es, en efecto, el desquite que quiere tomar de los partos. Logra reunir en Siria un ejército que se eleva, nos dicen, a 120 000 hombres; Hircano ha aportado también su contingente. A su cabeza, Antíoco penetra hasta la meseta de Media; pero el rey Fraates, sucesor de Mitrídates, sorprende al ejército sirio en sus acantonamientos y lo aniquila (129). Es el tiempo en que Atalo, rey de Pérgamo, lega a Roma sus Estados...

Los partos victoriosos avanzan su frontera hasta el Eufrates. Habiendo perecido en el combate Antíoco Sidetes, dejan a Demetrio Nicator reinscribirse en Siria. Pero como este último comete la torpeza de indisponerse con Egipto, Ptolomeo Fiscón (145-116) le opone un competidor, Alejandro Zebinas. La monarquía seléucida acaba así de sumirse en lamentables querellas. Juan Hircano se aprovecha para reconquistar la independencia absoluta; a este título gobierna el país hasta su muerte (104), aunque sin tomar el título de rey.

La historia de Judea en este período supone bastante para atraer la atención de los historiadores profanos. De Polibio (cuya *Historia* va hasta el 145) no se ha conservado ningún fragmento relativo a la insurrección judía. Pero su continuador Posidonio habla largamente de la toma de Jerusalén por Antíoco Sidetes, lo cual le proporciona una ocasión para formular por primera vez lo que nosotros llamamos antisemitismo.

## § II. Querellas Seléucidas y querellas judías.

### 1. EL DEBILITAMIENTO DE SIRIA Y DE EGIPTO.

En la época en que nos hallamos, Roma está en plena expansión. Las reformas de los Gracos (133-121) inauguran la era de los disturbios civiles sin detener por ello el desarrollo del imperialismo. Después del reino de Pérgamo (129), es anexionada a su vez la Galia narbonense (124-118). Luego las tropas romanas reducen a Yugurta en Numidia (106) y Mario detiene la invasión de los cimbros, que hubiera podido ser fatal sin las victorias de Aix (102) y de Vercelli (101). Añadamos al cuadro dos grandes insurrecciones de esclavos en Sicilia (134-132 y 102-99). Pero la buena fortuna quiere que Roma no tenga serias preocupaciones en Oriente durante este mismo período. La colonia de Delos, centro de negocios entre las provincias de Grecia y las de Asia menor, goza de prosperidad. Un solo punto negro: el desarrollo de la piratería. Para poner remedio, los romanos ocupan en 102 la parte de Cilicia que los Seléucidas habían dejado abandonada y el año 100 expiden una circular para tratar de interesar a los reyes amigos y aliados en la represión de la plaga. Pero éstos no se hallan en condiciones de responder al llamamiento.

En Egipto, el desastroso reinado de Fiscón termina el año 116. Entonces la Cirenaica se desgaja de Egipto; pronto se convertirá a su vez en provincia romana. Ptolomeo Látiro, que ha conservado el resto de la monarquía, ve alzarse contra él a su hermano Ptolomeo Alejandro: debe contentarse con Chipre, dejando Egipto a Alejandro hasta la muerte de este último (88). Entonces regresa a Alejandría; pero cuando desaparece, el trono recae en un Lágida de dudoso nacimiento, Ptolomeo Auletes.

En Siria es todavía peor la situación. La derrota del usurpador Zebinas deja el trono al hijo de Demetrio Nicator, Antíoco Gripo. Pero a partir de 114, su hermano Antíoco de Cízico, se lo disputa. Los combates encarnizados que se libran acaban de empobrecer y dislocar la monarquía. Después de su desaparición (96-95), sus hijos, muy numerosos, perpetúan la tradición. Y estas guerras intestinas se entremezclan con tentativas temporáneas de arrancar Mesopotamia a los partos, gobernados entonces por el gran Mitrídates II (121-87).

### 2. EL ESTADO JUDÍO.

Todas estas querellas de los Lágidas y de los Seléucidas, en virtud de los matrimonios entre ambas dinastías, repercuten de una monarquía a otra y, con frecuencia, se hacen sentir en Judea. Sin embargo, gracias a ellas, el Estado judío llega a ser, en cierto modo, una potencia, por primera vez desde los tiempos de David y Salomón.

Juan Hircano (134-104) es comparado con David por sus contemporáneos, que le atribuyen el don de profecía. Favorecido por las circunstan-

cias redondea poco a poco sus dominios. Conquista el antiguo territorio de Moab y el de Samaría, donde destruye el templo de Garizim. Anexiona Idumea, obligando a sus habitantes a hacerse judíos por la circuncisión. Asimismo Galilea, cuya población había sido hasta entonces bastante heterogénea, vuelve a ser sólidamente tierra judía. Sin embargo, tras estas apariencias prósperas, querellas partidistas vuelven a manifestarse sordamente en el interior del reino. Un partido de sadoquidas intransigentes no había aceptado nunca el pontificado de los asmoneos: quizá sea este partido el que después de diversas peripecias volverá a encontrarse en Qumrán, casi al margen del judaísmo oficial. Bajo Hircano, otro partido, aliado en un principio, pasa a la oposición: los fariseos, partido de legislas y de doctores seculares. La dinastía Asmonea tiene, pues, como apoyo esencial el partido de los saduceos, visiblemente oportunista. A la muerte de Hircano, su hijo Aristóbulo (104-103) osa tomar el título de rey. El Estado judío se extiende a la sazón hasta las montañas de Iturea.

Alejandro Janeo (103-76) desarrolla todavía la política de anexión, sobre todo a expensas de las ciudades helenísticas de Filistea y de Transjordania. Este sumo sacerdote prefiere la vida del campamento al servicio litúrgico; reúne un ejército de mercenarios en el que abundan los extranjeros, sobre todo los tracios, y los historiadores griegos presentan estas guerras de conquista como puros actos de bandidaje. También Janeo constriñe a las poblaciones sometidas a recibir la circuncisión que, juntamente con el tabú de la carne de cerdo y la observancia del sábado, incluso en los ejércitos en campaña, es para los griegos un tema de chanzas malévolas. Sin embargo, al final del reinado, el Estado judío es quizá el más consistente de los Estados sirios, si se exceptúa a los árabes nabateos que tienen en su poder la vía caravanera y tienden a ocupar el importante centro de Damasco. Pero en el interior del reino, Alejandro tiene que enfrentarse con una oposición creciente, que viene sobre todo de los fariseos. Su vida mundana, sus desenfrenos, sus exacciones indisponen cada vez más a sus súbditos. Por su parte, ahoga en sangre todas las tentativas de levantamiento: situación tensa que no presagia nada bueno para el porvenir.

Alejandro se hace cargo de ello. Así, al morir, deja a su viuda Alejandra el consejo de invertir la política del país y de gobernar apoyándose en los fariseos. Así lo hace, escogiendo como sumo sacerdote a su hijo Hircano II, todavía menor de edad. Pero Aristóbulo, su otro hijo, alejado de todo cargo, se alía inmediatamente con los saduceos. El estado judío perecerá víctima de esta disensión, pues, a la muerte de Alejandra (67), los dos hermanos, apoyados respectivamente por los dos partidos rivales, se disputarán la realeza y el pontificado. Y Roma pondrá su espada en la balanza... Entre tanto el reinado de Alejandra habrá visto una evolución importante en la organización nacional. El sanedrín, consejo del sumo sacerdote, era hasta entonces esencialmente sacerdotal y aristocrático; por esta razón estaba en manos de los saduceos. En adelante los escribas seculares y los doctores de la ley se hallarán en mayoría, y sus «tradiciones»,

añadidas a la *tôrâh*, adquirirán valor legal. De esta manera el fariseísmo pasará por delante del saduceísmo, más arcaico, pero también menos celoso y más acomodadizo.

### 3. EL AUGE DE ROMA.

Roma había sido atraída nuevamente a Oriente por las empresas del rey del Ponto, Mitrídates Eupator (120-63), contra Bitinia y Capadocia; tanto más que Tigranes, rey de Armenia desde el 95, se había aliado con Mitrídates. En el año 92, el propretor de Cilicia, Sila, había tenido que forzar a los dos reyes a retirarse a sus Estados mientras, en el Eufrates, se ponía en contacto con el embajador del rey parto, que consideraba a Tigranes como un vasallo rebelde. Cuando la revuelta de los itálicos (90) concentró en Italia el grueso de las fuerzas romanas, Mitrídates del Ponto se creyó bastante fuerte para alzarse contra Roma. Inundó con sus tropas Asia menor y Grecia. Las victorias de Sila y la paz de Dárdano (85) le obligaron a retirarse a su reino hereditario y Sila, una vez dictador (82-79), hostil como era a todo engrandecimiento del imperio, obligó a sus lugartenientes a respetar la paz. Durante este tiempo, Tigranes ampliaba sus dominios a expensas de la monarquía parto, cuyo rey Sinatrides debía buscar refugio entre el pueblo sacho de Aracosia. Habiéndose apoderado de Mesopotamia, construyó en ella su capital, Tigranocerta, acabó con los últimos Seléucidas (83) y se constituyó en rey de Siria. Luego, en dirección sur, avanzó hasta Ptolemaida y los judíos temieron un instante que fuese a reclamar su sumisión.

En el año 75, Mitrídates vuelve a las armas. Esta vez Lúculo lo vence y lo persigue hasta su reino, del que lo expulsa. Refugiado cerca de Tigranes, Mitrídates lo arrastra a la guerra. Lúculo sale todavía victorioso en Tigranocerta (69) y en Artaxata (68). Por un momento avanza todavía más lejos. Pero el nuevo rey de los partos, Fraates, considerando como un robo las conquistas de Tigranes en Mesopotamia, se decide a no abandonar el país ni a él ni a los romanos. Por otra parte la indisciplina de las tropas de Lúculo obliga a éste a retroceder hasta el Asia menor. En este momento Pompeyo entra en escena. Acaba de distinguirse en España abatiendo a Sertorio, luego en Italia consumando la derrota de los esclavos capitaneados por Espartaco; ha liberado de piratas el Mediterráneo; Roma le designa para reemplazar a Lúculo (66). Con él, los judíos de la madre patria van a entrar en contacto directo con Roma.

### § III. Los judíos en el imperio romano.

Debemos recordar un documento importante que hemos mencionado a su tiempo: la carta de L. Metelo (cónsul en 142) al sumo sacerdote Simón (1Mac 15,16-24). En ella se contiene una lista de 24 nombres de soberanos



o Estados libres a los que se ha enviado copia. Evidentemente los romanos hicieron que los embajadores de Simón les indicasen los lugares donde existían importantes colonias de judíos y de prosélitos del judaísmo. Tenemos, pues, en ella un cuadro completo de la *diáspora*.

El nombre de Ptolomeo (Fiscón) se comprende perfectamente. Ya conocemos la colonia de Alejandría y el santuario de Leontópolis. Más aún, hacia el año 100 los judíos de Egipto proporcionan a Ptolomeo dos generales para sus ejércitos. Cirene y Chipre, posesiones egipcias, son mencionadas aparte por razón de la importancia de sus juderías. Por lo demás, sabemos que el segundo libro de los Macabeos es, en último término, obra de un judío de Cirene.

El nombre de Demetrio (Nicator) es también natural. Entonces había judíos en Antioquía y en otras partes de los Estados de Siria. La ciudad mencionada aparte es Arados, que en esta época suele proceder como Estado soberano.

El nombre de Arsaces es curioso. Es el nombre común de todos los reyes partos (en 142, Mitridates I). Se explica que los judíos no hubieran olvidado la colonia tan importante de Babilonia ni las otras colonias del Irán (como Ragues de Media: cf. Tob 4,1), que estaba a punto de pasar al poder de los partos. Pero al mismo tiempo se ve que los romanos no ven con malos ojos a este soberano lejano que suscita tantas dificultades a los Seléucidas: no pueden prever qué vecinos tan peligrosos serán para ellos un día los Arsácidas.

El nombre de Ariarates prueba que hay judíos en Capadocia. El de Átalo, rey de Pérgamo, recuerda la existencia de juderías en Asia menor occidental (Pérgamo, Apamea).

En la costa del mar de Chipre se notan las ciudades griegas de Side y de Fasélida. Los panfilios son nombrados aparte, así como los licios, que forman una importante confederación.

Viene luego Rodas, el gran emporio de comercio griego. En Cos la colonia judía debe de ser importante; sirve de banco de depósito para los fondos que los judíos de Asia menor destinan al templo de Jerusalén. En los alrededores se nombra a Cnido, Halicarnaso y Gortina en Creta. En las costas de Jonia y del Helesponto se halla sólo el nombre de los carios, de la pequeña ciudad de Mindo, de la gran isla de Samos y de Lámpsaco.

Delos no podía faltar. Es ya el centro de los negocios romanos en Oriente. Por lo demás, las excavaciones han revelado allí la presencia de una sinagoga frecuentada en los siglos II y I a.C. En Grecia figura Sición: Corinto acaba de ser destruida y se puede suponer que la colonia judía de esta importante plaza de comercio ha emigrado allá. ¿Y Esparta? En otras partes se nos señalan curiosas relaciones entre Jerusalén y la ciudad de Licurgo. Estas relaciones se remontan al rey Areo, que había servido como mercenario a Ptolomeo Filadelfo (hacia 276) y había dejado su nombre a una ciudad griega de Palestina. El nombre de Esparta en el documento

romano debe explicarse por estas relaciones amistosas (cf. 1 Mac 14,20-23), pues sorprende la presencia de una colonia judía en Esparta.

No hay ningún vestigio seguro, en esta época, de la presencia de judíos en Putéolos, el puerto de arribada de los orientales en Italia, como tampoco en Roma.

Los romanos conocen a los judíos todavía mejor a partir del momento en que el reino de Pérgamo se convierte en provincia romana (129). Entonces los gobernadores son llamados más de una vez a desempeñar el papel de árbitros entre las ciudades griegas y los colonos judíos. Los judíos propenden a ambicionar el derecho de ciudadanía conservando al mismo tiempo su estatuto particular, lo que provoca conflictos, por ejemplo, acerca de la observancia del sábado. En los documentos que poseemos, vemos al magistrado romano pronunciarse generalmente en favor de los judíos. Es cierto que estos documentos provienen de un expediente formado por Nicolás de Damasco, el amigo del rey Herodes (37-4 a.C.), en vista de un informe en favor de los judíos; es, por tanto, eminentemente tendencioso y Nicolás pudo muy bien descartar documentos menos favorables. Los que nos presenta bastan para probar que no había entre los romanos animosidad sistemática contra Israel, sino todo lo contrario.

En cuanto a Mitridates, se sabe únicamente que en el transcurso de su primera expedición al Asia menor (88) confiscó los 8000 (?) talentos depositados por los judíos en Cos. Es, pues, poco probable que los judíos hubiesen sido hostiles a los romanos en sus guerras contra Mitridates. Por lo demás, hasta la época a que hemos llegado, no habían tenido la menor razón de serlo. En las piezas de los *Oráculos sibílinos*, que llevan la impronta judía y que por esta época circulaban en Oriente, no se ve ningún indicio de romanofobia. Pero estas disposiciones van a cambiar con el paso de Pompeyo.

#### § IV. La toma de Jerusalén por Pompeyo.

Pompeyo, llamado urgentemente a Asia, comienza por forzar a Mitridates (del Ponto) a refugiarse en sus Estados de Crimea, donde perece; luego obliga a Tigranes a someterse. Entonces se dirige a Siria, elimina a los últimos pretendientes seléucidas y hace del país una provincia romana.

Pero mientras reside en Damasco es solicitado por los judíos para arbitrar en la querrela entre Hircano II, al que sostienen los fariseos, y Aristóbulo, apoyado por los saduceos. Ocupado en una expedición contra los nabateos, Pompeyo se muestra dudoso, si bien se inclina hacia Hircano. Aristóbulo no cede y trata de resistir. Pompeyo acaba por hacerlo prisionero; sus partidarios se atrincheran en Jerusalén y luego en el templo. El servicio cotidiano continúa en el templo asediado, durante tres meses. Por fin el templo cae. La matanza de los sacerdotes junto al altar, luego

la violación del Santo de los Santos por Pompeyo y las condiciones de paz que les impone, suscitan en los judíos la oposición contra Roma, si bien Hircano, candidato de Pompeyo, se lleva ciertamente las simpatías de la mayoría. Es el año 63, bajo el consulado de Cicerón.

Hircano, instalado por Pompeyo, se mantiene como etnarca y sumo sacerdote, pero debe aceptar un tratado oneroso que impone un tributo al país, separa de él las ciudades de la costa y de Transjordania y lo somete al dominio del gobernador romano de Siria. Después de las esperanzas triunfales de comienzos del siglo, sobreviene de nuevo el vasallaje.

La gran mayoría de los judíos son ahora súbditos del imperio romano. Sólo las juderías de Babilonia y del Irán permanecen en territorio parto, puesto que los dos imperios han reconocido tácitamente el Eufrates como frontera común. Sin embargo, esta *diáspora* oriental sigue desempeñando un papel importante en el judaísmo; por ejemplo, está en contacto con los magos, que bajo los Arsácidas han vuelto a hallarse en la situación que tenían poco más o menos bajo los Aqueménidas. En cuanto a Palestina, especie de provincia fronteriza más o menos autónoma, se halla ahora en condiciones totalmente nuevas, que estudiaremos más adelante en función del medio del Nuevo Testamento.

PRIMERA PARTE

## LA TORAH O PENTATEUCO

por J. Cazelles

## BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Introducciones, traducciones y comentarios en p. 218.

R. DE VAUX, *La Genèse, Introduction générale au Pentateuque\**, París 1951.

A. CLAMER, *La Genèse, le Pentateuque, Introduction générale\**, París 1953.

J. COPPENS, *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament\**, París - Brujas 1942.

J. L. MCKENZIE, *The two-edged sword\**, Milwaukee 1956, 72-131.

B. VAWTER, *A path through Genesis\**, Nueva York 1956.

A. T. CHAPMAN, *An introduction to the Pentateuch* (CBSC), Cambridge 1911.

P. KAHLE, *Untersuchungen zur Geschichte des Pentateuchtextes*, en *Opera minora*, Leiden 1956, 3-38.

A. COLUNGA-M. GARCÍA CORDERO, *Pentateuco\** (en *Biblia comentada*, BAC), Madrid 1960.

## PRELIMINARES

### 1. LOS CINCO LIBROS.

El Antiguo Testamento comienza con un conjunto de cinco libros al que los griegos dieron el nombre de Pentateuco (*penta*, «cinco», *teukhos*, «instrumentos», de donde «estuches» para rollos de papiro<sup>1</sup>, y finalmente «libros»). Los judíos hablaban de la *tôrâh*, la ley, y los cinco libros eran cada uno un «quinto» de la ley. Los designaban sencillamente por sus primeras palabras: 1) *beré'shît*, 2) *we'ellesh semôt*, 3) *wayyiqra'*, 4) *wayyedabber* o *bammidbar*, 5) *ellesh haddebartm*. Los griegos quisieron darles un título que expresase algo de su contenido, y las lenguas latinas, siguiendo el latín, no han hecho sino adaptar el nombre griego. El primer libro o *Génesis* describe los orígenes del mundo, de la humanidad y del pueblo de Dios. El segundo o *Éxodo* trata de la salida de Egipto. Viene luego el *Levítico*, en el que se expone el ritual. Le siguen los *Números*, que deben su nombre a los censos de que en ellos se hace mención. Por fin, el *Deuteronomio* da una «segunda» (*déuterós*) ley, que, a primera vista, parece completar en las llanuras de Moab las prescripciones dadas por Moisés en el Sinaí; así es como el traductor griego había interpretado Dt 17,18<sup>2</sup>.

Estos libros están encadenados entre sí y en ellos se puede encontrar una trama seguida de acontecimientos desde la creación del mundo hasta la muerte de Moisés. Hay incluso fechas que se corresponden de un libro a otro y ofrecen un esquema cronológico (Éx 40,17 y Núm 1,1). Como el libro de Josué parece continuar la narración de los acontecimientos a partir de la muerte de Moisés, muerte a la que hace expresamente alusión, ha surgido la cuestión de si no convendría añadir este libro a los precedentes hablando no ya de Pentateuco, sino de Hexateuco. Muchos críticos apoyan este punto de vista, sostenido ya en el siglo XVII (Bonfrère, Spinoza). Otros críticos recientes quieren, por el contrario, separar del conjunto el Deuteronomio (Nyberg, Noth), al que habría que considerar como prefacio de una gran obra histórica que se extendiese desde Moisés hasta la

1. Ya en la carta de Aristeas a Filócrates (310) en el siglo III o II a. C.  
2. Se trataba en realidad de una copia de la ley.

cautividad; sólo se trataría, pues, del Tetrateuco. Uno y otro de estos dos puntos de vista se refieren a ciertos aspectos literarios de la obra, sin dar a la legislación que constituye el meollo del Pentateuco la misma importancia que le daba la tradición.

## 2. SU OBJETO.

Estos libros han sido considerados como la ley de Israel y, de hecho, en ellos se halla la masa de los textos legislativos de la Biblia. Fuera de ellos no se encuentran leyes sino en algunos versículos del libro de Josué (20,4-6, procedimiento de aplicación referente a Núm 35,9ss) y en el plan expuesto en el libro de Ezequiel (cap. 40-48). El Pentateuco, en cuanto ley del pueblo elegido por el verdadero Dios, fue reconocido como obligatorio y consiguientemente como *canónico*, tanto por los judíos como por los samaritanos. Más tarde el nieto de Ben-Sirá distinguía asimismo entre la *tôrah*, los *profetas* y los otros *libros*, al redactar hacia el 130 a.C. el prólogo a su traducción del Eclesiástico, y la traducción llamada de los Setenta comprendía en sentido estricto únicamente el Pentateuco<sup>3</sup>. Ésta es también la posición del Nuevo Testamento: san Mateo y san Lucas distinguen la *ley* y los *profetas* (Mt 5,17; Lc 16,16); la *ley* es lo que fue dado por Moisés (Lc 24,44), lo que confirma san Juan (1,17.45; 7,19...). Finalmente, el judaísmo posterior atribuye también un rango sin igual a los cinco libros de la *tôrah*.

Así pues, precisamente a título de ley del pueblo escogido, estos libros han ocupado un puesto aparte y se les ha reconocido un valor religioso excepcional. Una ley representa la estructura de un pueblo, presenta las normas de su vida social: así la *tôrah* forma la base de la vida de Israel. El Pentateuco tiene, pues, ante todo, por fin darnos a conocer la constitución del pueblo de Dios. Revela al mismo tiempo la existencia de un pueblo de Dios en medio de los otros pueblos, y las condiciones de su elección.

En esta *introducción* nos aplicaremos, sobre todo, a los nuevos problemas que exigen una terminología nueva, a esos «graves problemas» de que habla la encíclica *Divino afflante* (EB 563; DBi 648). En la conclusión se hallará lo esencial de la doctrina del Pentateuco tal como los padres la habían ya puesto en claro: creación del mundo por un solo Dios, liberación de la servidumbre de las potencias del pecado, elección de Israel, llamamiento a la tierra prometida...

3. Cf. Carta de Aristeas; P. KAHLE, *The Cairo Geniza*, Londres 1947, 157; H.B. SWETE, *Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge 1914, 23.

## CAPÍTULO PRIMERO

### EL ASPECTO LITERARIO DEL PENTATEUCO

#### BIBLIOGRAFÍA

- Véanse las introducciones citadas, p. 218 y 272 (R. DE VAUX, A. CLAMER, O. EISSFELDT, A. BENTZEN...).
- M. J. LAGRANGE, *L'authenticité mosaïque de la Genèse et la théorie des documents\**, RB 1938, 163-183.
- J. CHAINE, *La Genèse\**, París 1948.
- E. MANGENOT, *L'authenticité mosaïque du Pentateuque\**, París 1907.
- L. MORALDI, *In principio*, en *Secoli sul mondo\**, p. 23-42, Turín 1955.

Puesto que el Pentateuco es ante todo la *ley* de Israel, iríamos descaaminados si buscásemos en él, en primer lugar, una historia. No tardaría en chocarnos el carácter intermitente y episódico de tal historia, en la que hallaríamos inmensas lagunas y, por el contrario, sorprendentes repeticiones. Pero si el Pentateuco es ante todo una ley, hay que reconocer que esta ley se nos expone de una manera muy particular. Relatos vienen constantemente a interrumpir la continuidad de los textos legislativos, los cuales, hasta la mitad del libro del Éxodo (c. 20), son de hecho muy poco numerosos. Los relatos que conciernen a los orígenes, a los patriarcas y a Moisés forman como una grande introducción a la ley de Moisés. No se halla nada parecido en nuestros códigos modernos (que en algunas ediciones van a lo sumo precedidos de una exposición de los motivos), ni en las antiguas legislaciones orientales. A partir de 1901 se ha descubierto cierto número de códigos antiguos<sup>1</sup>. En ellos, o bien se presentan los artículos secamente, seguidos, sin preámbulo ni conclusión (leyes asirias que datan de los siglos XV-XIII a.C.; leyes hititas poco más o menos de la misma fecha; leyes neobabilónicas del siglo VI a. C.), o bien van precedidas de una breve noticia que da la fecha de su promulgación (ley de Esnuna, del siglo XVIII a más tardar), o, finalmente, tienen un prólogo (código de Lipit-Istar, hacia el siglo XIX), completado por un epílogo como en el código de Hamurabi (siglo XVIII o XVII)<sup>2</sup>.

1. J. LEROY, *Introduction a l'étude des anciens codes orientaux\**, París 1944.

2. Textos en ANET y AOAT; G. R. DRIVER y S.C. MILES, *The Babylonian Laws*, 2 vol., Oxford 1952-1955; *The Assyrian Laws*, 1 vol., Oxford 1955.

El epílogo del código de Hamurabi contiene bendiciones y maldiciones análogas a las que concluyen el Deuteronomio (cap. 28 y 29, cf. 27 y 33). Los prólogos traen a la memoria la elección divina del legislador, Lipit-Istar o Hamurabi, y algunas de sus hazañas. El Pentateuco, por su parte, no se ciñe a tales recuerdos: constantemente interfieren los relatos con el enunciado de las leyes. *La mezcla de relatos y de leyes* es, pues, el rasgo característico del Pentateuco. Subraya que el don de la ley a Israel se integra en un designio providencial mucho más vasto: Dios no se limitó a escoger un legislador como Moisés; escogió al pueblo mismo, al que sigue de etapa en etapa. Así, las leyes se insertan en un marco histórico; no están presentadas en un marco sistemático, sino en el marco providencial reconstituído con la ayuda de tradiciones diversas. Este marco histórico es como la firma divina aplicada a la ley por la que Dios rige a su pueblo y le da la vida (Dt 7,12ss).

La mezcla de relatos y de leyes no es el único rasgo de la fisonomía literaria del Pentateuco. Otros aparecen mediante un análisis más detallado, que deslíe las grandes divisiones aparentes, substituyéndolas por otra estructura, mucho más real, en la que se manifiesta más claramente el sentido profundo de la obra. Pero antes de llegar a tal síntesis, hay que pasar por el análisis.

### § I. Tropiezos y cortes en la narración.

Aun en los casos en que la narración no se interrumpe con el enunciado de una ley, hay que reconocer que no presenta una sucesión continua de acontecimientos bien ligados como la hallamos, por ejemplo, en el relato de la sucesión de David (2Sam 13-20). El relato se detiene bruscamente para dar lugar a otro, y esto sin transición. O, por el contrario, un relato comienza sin la introducción necesaria para situarlo y hacerlo comprender.

Así el cuadro de la creación se acaba en Gén 2,4a, que reasume la frase inicial sobre la creación del cielo y de la tierra y resume todo lo que se acaba de referir. En 2,4b el lector se encuentra en el estadio de la tierra desierta y sin vegetación; va a enterarse de nuevo, pero de otra manera, de la aparición del hombre, de los vegetales y de los animales. Si pasamos al cap. 4,26, se nos informa de que Adán tuvo un hijo, Set, y de que la humanidad comienza entonces a invocar el nombre de Yahveh. Pero bruscamente (5,1) se emprende de nuevo *ab ovo* la historia de Adán, el nacimiento de Set aparece por segunda vez algunos versículos después, el nombre de Yahveh desaparece hasta 5,29.

Sigamos más adelante. En 7,7 se nos cuenta que Noé entra en el arca con sus hijos y los animales, y el diluvio comienza; pero el relato se detiene en el v. 10 para ceder el puesto a otro, en el que se menciona de nuevo el comienzo del diluvio, y el texto continúa con la entrada de Noé y de sus

hijos en el arca, como si antes no se hubiese hablado de ello. Más lejos, el cap. 20 comienza con estas palabras: «Abraham partió de allí...», cuando los versículos precedentes no hablan siquiera de Abraham. Último ejemplo (si bien podrían multiplicarse): en Éx 19,25 se dice que «Moisés descendió a donde estaba el pueblo y le dijo...». Ahora bien, el versículo siguiente, en lugar de referirnos las palabras de Moisés, comienza *ex abrupto*: «Dios pronunció todas estas palabras»; y así se introduce el decálogo, sin tener en cuenta para nada lo que precede.

### § II. Reanudaciones en el relato y agrupaciones lógicas.

Nos equivocáramos, no obstante, si pensásemos que el Pentateuco no es más que una yuxtaposición de episodios bruscamente interrumpidos. El curso de un relato, sumergido repentinamente, resurge más adelante, y a veces sin que haya verdaderamente solución de continuidad entre el último versículo dejado en suspenso y el primero del nuevo episodio. Así, en Gén 26,35 se trata de las mujeres hititas de Esaú «que fueron motivo de amargura para Isaac y para Rebeca». El texto no vuelve a hablar de este asunto durante el capítulo 27; Isaac no parece en modo alguno tener resentimiento contra Esaú, y Rebeca no hace la menor alusión a esta queja para justificar su astucia. Pero, al fin del capítulo (v. 46), reaparece el tema e introduce otra presentación de la partida de Jacob a Harrán.

El mismo fenómeno literario se observa a todo lo largo de los capítulos relativos al diluvio. Se habla en primer lugar de la maldad de los hombres; pero «Noé halló gracia a los ojos de Yahveh» (6,8). A estas palabras se detiene el relato, al que sucede una nueva «historia de Noé» (v. 9) que, después de volver a mencionar la violencia de los hombres, refiere la orden divina de construir el arca. La primera relación se reanuda en 7,1: es una nueva orden dirigida a Noé, de que entre en el arca con siete parejas de animales puros y una pareja de animales impuros. Suspendida en el v. 6, la relación continúa con la ejecución de la orden divina (7-10). A la misma trama pertenece todavía una nota en el versículo 12 sobre la duración del diluvio (40 días), pero sólo al final del v. 16 termina la entrada en el arca cerrándose la puerta. Las aguas crecen y levantan el arca (v. 17). Todo ser vivo que no se halla en el arca, perece (v. 22 y 23). La lluvia cesa entonces de caer y las aguas menguan (8,2b-3a). Al final de los cuarenta días, v. 6 (nótese cómo los v. 7,18-21 y 8,3b-5 son una repetición y oscurecen el relato), Noé suelta el cuervo, luego la paloma (8,6-12). Con tal que saltamos los v. 13a y 14-19, obtenemos, también aquí, una buena continuidad: la tierra está seca y Noé ofrece el sacrificio de acción de gracias.

Dígase lo mismo de los otros libros. Éx 4,19 es la continuación lógica de Éx 2,23a sobre la muerte del faraón. Por el contrario, Éx 2,23bss no se encadena con 23a como tampoco 4,1-18 (visión del Horeb) preparan el nuevo oráculo de Yahveh en 4,19. La ejecución de las órdenes dadas por

Dios en Éx 28-39 se interrumpe en Éx 39,32ss, sin que nada advierta al lector, y reaparece en Lev 8.1. Las amonestaciones de Moisés a Datán y Abirón y su llamamiento a Yahveh en Núm 16,12-15, tienen como continuación lógica no los v. 16-24 (rebelión de Coré), sino los v. 25ss. En Dt 31,16-22, un cántico debe dar testimonio contra Israel: estos versículos son la continuación normal de los v. 8 y 14, no del párrafo 9ss, que es preparación del v. 26, donde es la ley la que sirve de testimonio contra Israel.

El trabajo de crítica literaria, si se lleva adelante delicadamente, permite reconstruir, en toda su perfección hermosos conjuntos bien desarrollados, mientras la presentación actual del relato no satisface a las exigencias del arte ni la psicología. Más adelante veremos las razones profundas de la disposición actual. En todo caso, notando los tropiezos y las reanudaciones, la crítica nos ofrece algo mucho más inteligible que la presentación actual.

La crítica no sólo logra devolver su pureza literaria a bellos episodios (como las dos recensiones del diluvio, una de las cuales acabamos de analizar), sino que también permite agrupar conjuntos de episodios que pertenecen a una misma serie o a un mismo esquema. Ya hemos notado que en Gén 6,9 comenzaba así un relato: «He aquí la historia (hebreo: *tôledôt*) de Noé». Una fórmula análoga se refiere a la creación del cielo y de la tierra (Gén 2,4a), a Adán (5,1), Noé (6,9), Sem (11,10), Terah (11,27), Ismael (25,12), Isaac (25,19), Esaú (36,1), Jacob (37,2), Aarón y Moisés (Núm 3,1). Es un marco de historia que presenta en compendio la evolución de la humanidad a través de una sucesión de generaciones.

Pero los episodios se pueden agrupar también por la trama misma de los acontecimientos o por el desarrollo de la vida de un personaje, sin que el marco sea tan estricto. Tenemos así todo un ciclo de la vida de Abraham: peregrinaciones de Abraham (cap. 12), separación de Lot (13), alianza con Dios (15), nacimiento de Ismael (16), intercesión de Abraham en favor de Lot (18-19) unida a la promesa del nacimiento de Isaac; el niño nace (primeros versículos del cap. 21), Abraham no lo rehúsa a su Dios (22,14-18) y, antes de morir, envía a su servidor a buscarle mujer entre su parentela (24). A veces, en lugar de un personaje, un tema central liga los episodios. Así la idea de que desde los orígenes de la humanidad apareció el pecado y desplegó sus virtualidades al mismo tiempo que la humanidad misma se desarrollaba conjuntamente — esta idea une los episodios de los capítulos 2 (4bss) a 4 —, reaparece en uno de los relatos del diluvio (6-9), se amplía con los hijos de Noé (9,18-29) y la torre de Babel (11,1-9), para introducir la salud por medio de Abraham y su descendencia. Un estudio atento permite, pues, descubrir hilos conductores que, de pasaje en pasaje, revelan conjuntos coherentes.

### § III. Repeticiones y duplicados.

Estas interrupciones y reanudaciones, estos conjuntos que se pueden discernir, dan lugar a repeticiones. Algunas pueden explicarse por el procedimiento semítico del paralelismo, en el que una sola idea única se expresa con dos frases cuyos miembros se corresponden. Pero aquí se trata normalmente de otra cosa: un mismo episodio aparece contado con detalles y con expresiones que no se corresponden en los dos casos. Estos relatos (o leyes) dobles se llaman *duplicados*. Hay dos relatos de la creación (Gén 1-2,4a y 2,4bss). Hay dos genealogías de los descendientes de Adán, duplicado tanto más curioso cuanto que la mayoría de los nombres se hallan en la una y en la otra (cap. 4 y 5). Repeticiones de este género permiten separar los dos relatos del diluvio (nótese en particular la doble entrada de Noé en el arca, 7,7 y 7,13). Dos veces expulsa Abraham a Agar (Gén 16 y 21). Dos veces se cuenta la vocación de Moisés (Éx 3 y 6). El milagro de las codornices y del maná, mencionado en Éx 16, se describe de nuevo en Núm 11, como si antes no se hubiese hablado nunca de él. Añadamos que a veces el mismo tema se repite tres veces. Así el tema del rapto de la mujer del patriarca: ésta es raptada por un príncipe, luego restituida por intervención divina, en Gén cap. 12, 20 y 26; pero se trata ora de Abraham, ora de Isaac, y siempre hay divergencias en los detalles.

Estas repeticiones tan manifiestas en los relatos, lo son todavía más en las leyes. El decálogo se refiere dos veces (Éx 20 y Dt 5), la ley del esclavo dos veces también (Éx 21 y Dt 15). Tres veces se trata del homicidio (Éx 21, Dt 19, Núm 35). El catálogo de las fiestas se repite cinco veces (Éx 23,14ss; 34,18ss; Dt 16,1ss; Lev 23,4ss; Núm 28 y 29) y podríamos señalar por lo menos cinco legislaciones sobre los diezmos (Lev 27,30ss; Núm 28,21ss.26-32; Dt 14 y 26). Se hallan otros ejemplos a propósito de la pascua, del préstamo, del sábado... Estas leyes se aproximan a veces mucho unas a otras, pero de ordinario tienen un punto de vista que les es propio y a menudo suponen diferente estado económico, social y religioso. Así la ley sobre el año sabático se refiere sólo a los productos agrícolas en Éx 23,10s, pero se aplica a las deudas en Dt 15,1ss.

### § IV. Vocabulario y estilo.

Se ha observado finalmente que estos relatos, estos conjuntos y estas leyes paralelas estaban redactados con vocabularios diferentes y en estilos diferentes. La observación se hizo primeramente sobre el nombre de Dios. Es sorprendente que en uno de los relatos de la expulsión de Agar se llame a Dios Yahveh (Gén 16), mientras que en el otro se lo llama Elohim (21,9ss). En la historia de José una serie de textos llaman a Dios Yahveh (39,2.23)

y otra serie lo llama Elohim (40; 41). En los capítulos relativos al diluvio, uno de los relatos tiende a hablar de Elohim y el otro de Yahveh. En fin, el primer relato de la creación habla de Elohim, mientras que el otro habla primero de Yahveh Elohim y luego de Yahveh simplemente (cf. cap. 4, Caín y Abel, que es la continuación del relato). De ahí la práctica de distinguir textos *elohistas* y textos *yahvistas*.

Este criterio de los nombres divinos no sería suficiente para distinguir los estratos literarios del Pentateuco<sup>3</sup>. En primer lugar, la tradición manuscrita no es completamente segura y los traductores griegos de los LXX parecen haberse servido de textos en que los dos nombres no estaban dispuestos de la misma manera. Por otra parte, no se puede negar la intervención de los redactores que, al agrupar estos textos, tendieron a armonizar los nombres. En fin, a partir del cap. 3 del Éxodo, donde Dios da a conocer su nombre de Yahveh, todos los relatos tienden a utilizar este nombre. Con todo, siempre queda un indicio de vocabulario interesante.

Por lo demás, no es más que un indicio entre otros. La montaña del desierto donde Dios se revela, aun estando identificada con el Sinaí (Éx 3,12), es llamada Horeb en el Deuteronomio y en textos como Éx 3,1; 17,6; 33,6, y Sinaí en toda una otra serie de textos. El suegro de Moisés se llama Reuel en Éx 2,18, y Jetró en Éx 3,1; 18,1... A estas variaciones en los nombres propios corresponden variaciones en el uso de los nombres comunes. En particular, una serie de textos que llaman a Dios Elohim, se sirven de un vocabulario muy especial. Es la única que llama *miškân* a la tienda que sirve de santuario, *miqdaš* a este santuario, *qorban* a los sacrificios que se ofrecen en él, *'edah* a la asamblea de los israelitas. Salvo una o dos excepciones, sólo allí se halla mención de los «sacrificios consumidos por el fuego», de la «unción», de la «purificación». Se trata principalmente de términos rituales: de ahí el nombre de «textos sacerdotales» que se da a esta serie. En otras partes se observa, por ejemplo, que sirvienta se dice *'âmâh* en una serie de textos, *sifehâh* en otra. La misma palabra puede tener un significado bastante general en determinados capítulos, y preciso y hasta técnico en otros. Así la palabra *minhâh* tiene con frecuencia el mero sentido vago de «regalo, presente»; en los textos llamados sacerdotales designa, por el contrario, una categoría especial de dones; las ofrendas vegetales hechas a la divinidad.

También el Deuteronomio tiene su vocabulario especial, sus palabras preferidas. Habla constantemente de «allegarse a Dios», al que llama «Yahveh, tu Elohim» o «vuestro Elohim». Algunas expresiones reaparecen en cada página: «hacer lo que está bien a los ojos de Dios», «exterminar el mal de en medio de», «guardar los mandamientos»... Más todavía que su vocabulario, su estilo es lo que da al Deuteronomio una fisonomía literaria original; estilo oratorio, lento, sorprendentemente amplio para el hebreo, que carece de conjunciones y de subordinación.

El estilo de los textos sacerdotales es, por el contrario, preciso y seco. En él se revela no sólo el gusto por los términos técnicos y por las cifras, sino también una propensión al esquema y a las sentencias breves, que se repiten como estribillos: «Dios vio que aquello era bueno», «hubo una tarde y hubo una mañana». Todas las genealogías del cap. 5 del Génesis están construidas según idéntico esquema: «X vivió tantos años y engendró a Y. Después del nacimiento de Y, X vivió tantos años y engendró hijos e hijas. Toda la duración de la vida de X fue de tantos años, y después murió.» Estos textos introducen constantemente los artículos de la ley divina con estas palabras: «Dios habló a Moisés diciendo», o bien «Dios habló a Moisés y a Aarón diciendo».

Por el contrario, un tercer género de textos se caracteriza por la ausencia de monotonía y de tecnicismos. Es el caso de la serie de los textos relativos a Abraham que hemos citado anteriormente. Son textos narrativos donde las palabras forman imágenes, donde abundan los diálogos y las palabras y los hechos están dispuestos con miras a bosquejar un cuadro. Cada escena forma un todo, no ya recurriendo a estribillos o a fórmulas estereotipadas, sino por el tenor mismo del relato. Así el cuadro de la recepción de los tres desconocidos por Abraham y Sara (18,1-15), que termina con el anuncio del nacimiento de Isaac. Así también el cuadro de la recepción de los ángeles en Sodoma, de donde no sale completamente indemne el recuerdo de Lot, por causa del nacimiento de los ammonitas y de los moabitas (19). Estos dos cuadros son como las dos caras del díplico, reunidas por la oración de Abraham. Aquí captamos al vivo el método de composición de un artista, su fineza y su profundidad. De la misma manera sabe evocar la presencia de Dios que disparar un dardo acerado contra los pueblos vecinos.

Estos relatos formados por cuadros sucesivos, pero bien ligados entre sí, son tanto yahvistas como elohistas; pero las repeticiones, los duplicados y otros indicios sugieren la distinción de dos series. Pese a la afinidad del vocabulario y de los procedimientos de composición, hay de hecho diferencias en la textura literaria de la una y de la otra. La serie yahvista, con su frescor y su vivacidad, es mucho más típica que la serie elohista. Entre una y otra se observan más divergencias en el fondo que en la forma. La elohista es más moral y menos psicológica. En ella, la acción de Dios está descrita de una manera más espiritual y menos antropomórfica. La revelación divina tiene lugar más bien en sueños. Es el eco de otra mentalidad. Se pueden también señalar rasgos particulares de mentalidad y de teología en las otras series de textos, cuyas características literarias hemos notado: la deuteronomista y la sacerdotal.

Así, se han podido distinguir en el Pentateuco cuatro familias de textos: yahvista (J), elohista (E), deuteronomista (D) y sacerdotal (P, presbíteros). Desde luego, no hay que creer que este discernimiento se logra con razonamientos breves, evidentes e indiscutibles, como lo muestra la multiplicidad de las soluciones propuestas por los especialistas. No se trata

3. A. BBA, *De Pentateuco*\*, Roma 1933.

de un trabajo mecánico, y las estadísticas de palabras sirven muy poco<sup>4</sup>. Esto exige gran conocimiento de los ambientes, de las épocas y de los datos religiosos. No obstante, podemos ya entrever que no nos hallamos en presencia de un monstruo literario o de un bloque informe, pero notando a la vez que no por eso está ya cerrado el campo a la discusión.

¡Cuántas cuestiones quedan todavía por plantear para comprender el Pentateuco!

¿Corresponden estas familias a otros tantos documentos primitivos que habrían sido recogidos y fusionados en nuestro Pentateuco actual? ¿Hay que distinguir todavía más familias, o quizá menos? ¿Por qué y cómo se operó la fusión que originó el texto actual, con sus tropiezos, sus reanudaciones y los vestigios de redacciones anteriores? Ha sido y es quehacer de la crítica dar la explicación de las observaciones literarias que acabamos de indicar. Importa, pues, recorrer la historia de la crítica y exponer las teorías actuales.

## CAPÍTULO SEGUNDO

### EL TRABAJO DE LA CRÍTICA

#### BIBLIOGRAFÍA

- J. BONSIUVEN - G. BARDY - M. JUGIE - C. SPICQ - A. ROBERT, *Interprétation (Histoire de l')*\*, en SDB IV (1946), col. 561-637.  
 H. HÖPFL, *Critique biblique*\*, id. II, col. 175-240.  
 J. TOUZARD, *Motse et Josué*, en el *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique* III, col. 695-860, París 1921 (texto de la censura, ed. 1926, col. 860).  
 A. LODS, *Histoire de la littérature hébraïque et juive*, París 1950, 83-185, con bibliografía.  
 H. J. KRAUS, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchen 1956 (conoce bien los trabajos protestantes).

#### § I. De la antigüedad cristiana al siglo XVIII.

Los padres, junto a la utilización espiritual y moral que hicieron de la Escritura, conocieron ya un verdadero trabajo crítico consistente en establecer el texto y en precisar su sentido con argumentos racionales. Ya TERTULIANO, con su temperamento de polemista, trataba de demostrar contra Marción el verdadero sentido de la visión de Jacob (Gén 28; cf. *Adv. Marc.* 3,24) confrontando unos textos con otros. Tratando en su *Praeparatio evangelica* del relato de la creación y de las leyes mosaicas, Eusebio de Cesarea debía confrontar los textos bíblicos con las cosmogonías fenicias. Finalmente, san Jerónimo, iniciado en el hebreo, se servía ampliamente de la filología para extraer el sentido literal (*Liber hebraicarum quaestionum in Genesim*)<sup>1</sup>. Los padres sentaron, pues, las bases del trabajo crítico, pero en su época se poseían muy pocos conocimientos sobre la historia y la filología de los pueblos semíticos, lo cual les impedía llevar muy lejos este trabajo. Por lo demás, los problemas que debían afrontar eran de orden muy distinto. Como Cristo, que no tenía por qué constituirse en maestro de historia literaria, la Iglesia recibió de la Sinagoga estos libros y las explicaciones que la misma daba de su composición. Ahora bien, éstas eran taxativas; para JOSEFO (*Contra Apion.* 1,39), fue Moisés quien escribió los

4. Sobre la crítica literaria, véase p. 138ss.

1. PL 23, 936-1010.



cinco libros del Pentateuco y los acontecimientos que en él se contienen: fueron los profetas quienes escribieron la historia profética; Moisés mismo fue quien contó su propia muerte (*Ant.* iv, viii, 48; cf. Filón *Vita Mosis* II, 51). Todo ataque contra esta afirmación debía necesariamente considerarse como infidelidad al legado de la tradición<sup>2</sup>; entonces se carecía de bases serias para discernir lo relativo a la crítica literaria e histórica, frente a la exégesis espiritual y teológica. Los padres presentarán exégesis muy diversas de los primeros capítulos del Génesis, pero ninguno de ellos tendrá dificultad en admitir la universalidad del diluvio.

La edad media no tuvo ya que luchar contra el paganismo y su crítica de las tradiciones judías. No estaba mejor armada que los padres para hacer la verdadera crítica en el sentido científico de la palabra. En virtud del principio: *Nihil est in divina Scriptura quod non pertinet ad Ecclesiam*, la primera tendencia era buscar en los textos alusiones a las realidades de la Iglesia gracias al procedimiento de la alegoría. Pero las exigencias racionales del siglo xii inducen a atenerse más a la letra misma de los textos: así el Pseudo-Tomás en su exégesis de la tentación en el paraíso. En esto no se pudieron evitar ciertas torpezas. Así se experimentó la necesidad de basar la discusión en conocimientos filológicos y algunos, como Andrés de San Víctor, aprendieron el hebreo. Los judíos, convertidos como Judas Hermann, o no convertidos como Aben Ezra y David Kimchi, lo conocían evidentemente mejor que él. Saadyah, en el siglo x, en Egipto; Raschi que murió en Troyes en 1105, conocían el valor de las palabras y el alcance de los textos. Aben Ezra de Toledo parece haber sido el primero que en su comentario al Pentateuco (1152-3) entrevió los problemas de crítica literaria del mismo. «No comprenderás su verdadero sentido si no captas: el secreto de doce; Moisés escribió la ley; entonces los cananeos estaban en el país; en la montaña del Señor se proveerá; su lecho era un lecho de hierro.» Según Spinoza, seguido y completado por A. Lods, estas frases enigmáticas subrayan algunas dificultades esenciales que se oponen a la atribución tradicional del Pentateuco a Moisés: el Pentateuco era demasiado largo para haber podido escribirse en las doce piedras de Dt 27,2-7 (cf. Jos 8,35); Moisés no pudo haber dicho, en pasado, que los cananeos «estaban en el país», puesto que todavía estaban allí en la época de los jueces, mucho tiempo después de su muerte; la montaña del Señor (Gén 22,14) parece hacer alusión al templo de Jerusalén, que no será construido sino bajo Salomón; finalmente, la tradición sobre el lecho de hierro de Og, rey de Basán, no puede emanar de Moisés, contemporáneo de este rey. El obispo de Ávila, el Tostado (siglo xv), admite a su vez que este último pasaje del Deuteronomio no pudo, como tampoco la relación de la muerte de Moisés, tener a Moisés mismo por autor. Ya estaba planteada la cuestión crítica.

Los siglos xvi y xvii representan un período agitado desde el punto de

<sup>2</sup> Mas la posición de los padres es matizada: «sive Moysen dicere volueris auctorem Pentateuchi, sive Ezram eiusdem instauratorem operis, non recuso», san JERÓNIMO, PL 23, 190.

vista de la crítica del Pentateuco. Se oscila entre afirmaciones dogmáticas, una crítica muy radical (como la de Carlstadt) e hipótesis sin fundamento sólido que revelan la dificultad de plantear correctamente el problema. El católico belga Masius, en su libro póstumo, atribuye estos cinco libros a Esdras o a alguien de este género; habría cambiado los nombres antiguos por nombres nuevos. El jesuita Cornelio a Lapide opina que el papel de Moisés consistiría en diarios compilados y aumentados por Josué (1637). Sus hermanos en religión B. Pereira (1589) y J. Bonfrère (1625) admiten retoques e interpolaciones.

Poco a poco se esboza un método objetivo que tenderá a destacar la cuestión de la crítica literaria de la cuestión de la autenticidad mosaica. T. Hobbes (1651) busca en el libro elementos de datación. I. de la Peyrère (1655) nota las lagunas, las transposiciones, los desórdenes y las divergencias de detalle que impiden atribuir el Pentateuco a un solo autor. Spinoza, en 1670, pone de relieve los duplicados y no reserva a Moisés sino los pasajes que se le atribuyen explícitamente. R. Simon (1678), del Oratorio, nota las repeticiones, el desorden cronológico y lógico, las variedades en el estilo, y deduce como conclusión una pluralidad de relaciones anteriores a Moisés o de anales posteriores. El teólogo protestante J. Leclerc (1685) considera el medio histórico que supone tal o cual pasaje; subraya que el reconocimiento del Pentateuco tanto por los judíos como por los samaritanos obliga a atribuirle una fecha anterior al cisma (siglo iv ([?])). Voltaire propone algunas sugerencias interesantes (por ejemplo, sobre la fecha del Deuteronomio) y reconoce el provecho que se podría sacar de los textos proféticos para el estudio del Pentateuco; pero su estado de espíritu lo lleva a soluciones muy negativas, no ve ciertos contactos entre la ley y los profetas y comete errores que un autor nada mal intencionado (P. Sackmann) ha calificado de «cómicos».

## § II. La crítica literaria desde Astruc hasta Wellhausen.

Después de largos titubeos, en el siglo xviii se comienza a entever sobre qué bases puede establecerse objetivamente la historia. Los mejores trabajadores de la época abandonan las síntesis prematuras para aplicarse «a ingratas tareas, a editar textos, a descifrar documentos, a rascar piedras, a frotar monedas» (P. Hazard). La epigrafía semítica no comenzará hasta fines del siglo, pero precisamente inspirándose en los métodos en que se inicia la historia, el protestante Witter (1711) y luego Astruc (1753), protestante convertido al catolicismo, se aplican a lo más humilde que hay en el Pentateuco, el estudio de las palabras mismas, para resolver los problemas de crítica literaria e histórica. El primero compara el relato de la creación y el del paraíso, nota la diferencia de los nombres divinos, las diferencias de estilo, las repeticiones. Astruc prosigue el estudio del empleo de los nombres de Dios en el Génesis y en los dos primeros capítulos del

Éxodo. Establece que la variación en el empleo de los nombres divinos no puede explicarse sino con la hipótesis de relatos paralelos. Así nace la hipótesis documentaria. Eichhorn le da toda su resonancia precisando, con ocasión de los relatos del diluvio, las características literarias de cada uno de ellos y extendiendo su estudio hasta el Levítico inclusive. Además de un documento yahvista y de un documento elohísta, Astruc y Eichhorn (1781) admiten algunas otras fuentes (así Gén 14). Luego Ilgen nota por primera vez (1798) que en la serie de los capítulos en que se llama a Dios Elohim es necesario distinguir dos fuentes diferentes; admite, pues, tres documentos: uno yahvista (llamado J), un primer elohísta (E<sup>1</sup>, al que más tarde se llamará P), un segundo elohísta (E<sup>2</sup>, que más tarde será llamado E). De momento, la observación de Ilgen no tiene apenas eco y esta primera forma de la *hipótesis documental* será suplantada por otras hipótesis.

Los autores precedentes habían debido reconocer, junto a las fuentes y documentos principales, fuentes independientes y además divergencias de fondo y de forma en el interior mismo de los documentos. Tampoco sus sucesores osan admitir la existencia de grandes conjuntos y se pronuncian con Geddes (1792), Vater (1802-1805) y de Wette (1805-1807) en favor de otra hipótesis, la de los *fragmentos*: el Pentateuco resultaría de la compilación de fragmentos diversos. Pero en 1840, Wette se adhiere a la *hipótesis de los complementos*, sostenida por Kelle (1812) y sobre todo por EWALD (1823). A este último le había llamado la atención la unidad que no se podía menos de reconocer en la trama del Pentateuco. En su *Composition der Genesis* creía poder conciliar esta unidad con las divergencias que revelaba el análisis, admitiendo que un *escrito fundamental (Grundschrift)* había sido *completado* mediante la inserción de textos diversos, tanto en su forma como en su extensión; este escrito fundamental sería elohísta. Pero ni Ewald ni Wette (1806) volvían a la distinción entre los dos elohístas hecha por Ilgen; así su escrito fundamental carecía de coherencia. Por otra parte, no podía menos de sorprender la unidad de los fragmentos yahvistas que, en su hipótesis, debían considerarse como meros complementos, que anotaban o remozaban viejos textos.

H. Hupfeld, aun conservando la idea de un escrito fundamental, restaura en 1853 la teoría de los *documentos*. Dedicó varios artículos al estudio de las fuentes del Génesis y a la manera como fueron combinadas. Llama primer elohísta al escrito fundamental (al que más tarde se llamará código sacerdotal); es a sus ojos el más antiguo y da unidad a las diferentes partes del Pentateuco, comenzando con la creación y continuándose hasta el establecimiento de los hebreos en Canaán. Después de éste habría venido una obra independiente, el yahvista, que cubría el mismo período, pero en un estilo muy diferente. A este yahvista se habría amalgamado un segundo elohísta, que distaría mucho de estar tan bien conservado, mucho más próximo al yahvista que al primer elohísta por su lenguaje y sus ideas. El Génesis resulta, pues, de la fusión del primer elohísta y de este conjunto yahvista-elohísta.

Insertándole el Deuteronomio, este esquema convenía a todo el Pentateuco. Riehm adoptó esta posición ya en 1854 y precisó el lugar del Deuteronomio volviendo a la demostración de Wette sobre las relaciones de este libro con la reforma de Josías (2Re 22-23). T. Nöldeke incluyó el libro de Josué en esta composición, hablando así del Hexateuco. La teoría documental parecía ya bien asentada desde el punto de vista de la crítica literaria. Pentateuco y Hexateuco se componían de cuatro documentos: tres documentos identificados por Ilgen y Hupfeld en el Gén, más el Dt.

No sucedía lo mismo acerca de la fecha de estos documentos. De Wette ofrecía una para el Deuteronomio. ¿Qué decir de las otras? ¿Tenía razón Hupfeld al considerar el escrito fundamental como más antiguo que el yahvista y que el segundo elohísta? En 1835 intervino un nuevo elemento que iba a influir poderosamente en la crítica del Pentateuco. George, estudiando la legislación y las fiestas, notó que las leyes sacerdotales y rituales reflejaban un espíritu diferente del de la antigüedad israelita. Entonces VATKE publicó su *Teología bíblica*, en la que se concebía la historia religiosa de Israel según el esquema hegeliano. En un primer período (tesis), en la época de los jueces y de los primeros reyes, Israel habría tenido una religión primitiva y naturalista. En un segundo período, el del fin de la monarquía, el idealismo de los profetas habría producido una religión superior, verdaderamente espiritual (antítesis). Finalmente, después de la cautividad, la ley y la religión eran legalizadas; era el tercer período, el de la síntesis.

El trabajo sobre las leyes se llevó adelante. Una serie de autores, entre los que hay que retener el nombre de Kuenen, demostraron que en las leyes sacerdotales había elementos posteriores al Deuteronomio. A fines de 1865, K.H. Graf publicó una obra sobre los libros históricos del Antiguo Testamento, en la que admitía las cuatro fuentes de Hupfeld. Sus conclusiones de detalle eran complejas y no todas se habían de conservar. Sobre la cuestión de la edad relativa de las fuentes iba a aportar algo nuevo. Bajo la *influencia de George, Vatke y Reuss (su maestro)*, trastocó el orden cronológico admitido hasta entonces. El documento P se consideraba hasta la fecha como el documento básico y el más antiguo; Graf lo situaba en el término de la evolución y lo consideraba como de la cautividad o posterior a ella. Esta parte importante de la legislación, en lugar de formar el punto de partida de la religión de Israel, venía a ser su término. Por lo demás, Graf distinguía diversos estratos en las leyes sacerdotales (*Priesterkodex*, de ahí la sigla P). La ley de santidad (Lev 17-26) era atribuida a Ezequiel, pero el conjunto del Levítico y de las otras leyes sacerdotales no parecía haber estado en vigor antes de la cautividad. Una buena parte se debía atribuir a Esdras (siglo v a.C.).

En 1869, A. Kuenen, el crítico quizá más escuchado por entonces, se declaró convencido por la cronología grafiana y publicó, sobre esta base, la primera historia de Israel y de su religión. Incluso llevó la teoría más lejos. Graf se habría inclinado a distinguir en el código sacerdotal las

partes narrativas y las partes legislativas, conservando para las primeras una fecha antigua. Luego renunció a esta posición tras una correspondencia con Kuenen y en 1869 dio como proceso de la composición del Pentateuco el esquema siguiente: Los más antiguos documentos son el yahvista y el elohísta (segundo elohísta de Hupfeld). Los sigue el Deuteronomio poco tiempo después de la reforma de Josías (622). Durante la cautividad, un redactor fusiona estos tres documentos. El código sacerdotal es redactado después de la cautividad; es promulgado por Esdras y servirá de marco al Pentateuco cuando se lo fusione con los otros tres escritos. Tal es el si tema que las obras de J. Wellhausen iban a propagar con tanta claridad como fuerza demostrativa; en sus grandes líneas había ya recogido la adhesión de Kuenen y de A. Kayser.

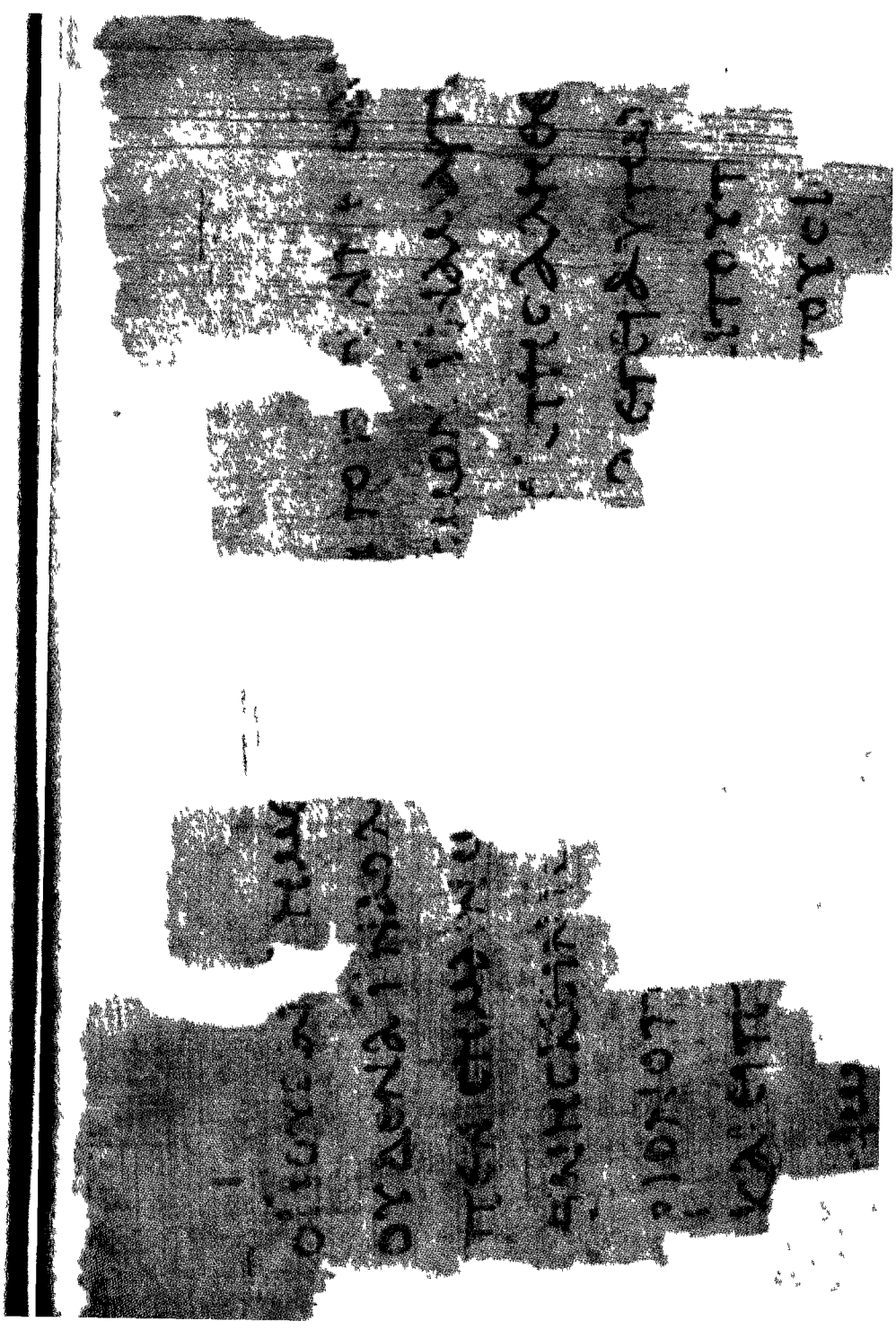
### § III. El sistema de Wellhausen.

J. WELLHAUSEN, nacido en 1844, fue discípulo de Ewald. Enseñó en la facultad de teología protestante de Greifswald hasta 1882, fecha en que pasó a la facultad de filosofía como profesor de lenguas orientales. Después de haber enseñado en Halle, Marburgo y Gotinga, se retiró a esta última ciudad, donde murió en 1918.

Se interesó sobre todo por la historia de Israel (*Prolegomena zur Geschichte Israels, Israelitische und jüdische Geschichte*). Su interpretación de esta historia recibió, según su propia confesión, profunda influencia de las concepciones hegelianas de Vatke. La religión de Israel habría sido, en un principio, naturalista, los profetas introdujeron el monoteísmo ético<sup>3</sup>. Durante la cautividad y después de ella fue cuando la ley alcanzó su pleno desarrollo. Pero esta visión histórica la sostuvo en los *Prolegomena* gracias a los resultados de la distinción de las fuentes. Estableció la sucesión cronológica de estas fuentes en función de una historia del culto israelita reconstituida mediante observaciones en parte fundadas; pero insertó esta sucesión cronológica en el curso de la historia israelita tal como la recibía de Vatke. Apoyó además su interpretación de los textos y de los hechos en paralelos tomados del paganismo árabe. La ignorancia que había entonces del mundo del antiguo Oriente y su olvido de algunas distinciones necesarias (como, por ejemplo, entre la edad de los documentos y la de las instituciones que mencionaban) le permitieron inferir de todos los datos una historia de la religión israelita y de las fuentes del Pentateuco a la vez sencilla, rectilínea, unitaria, verdaderamente impresionante. Pero a pesar de su apariencia sencilla y transparente, el sistema de Wellhausen es en realidad muy complejo; de tal manera yuxtapone los hechos y los apriorismos, que en cada punto hay que distinguir lo verdadero de lo falso.

Aquí nos ceñiremos a los elementos principales de su crítica literaria.

3. Cf. *Geschichte...* (1894), 72-75.



Su artículo *Israel* de la *Enciclopedia Británica* le había ganado el mundo anglosajón; en su artículo *Hexateuco* de la *Enciclopedia bíblica* (1901) es donde mejor resume sus posiciones.

#### 1. FUNDAMENTOS DEL SISTEMA.

Cada estrato del Pentateuco se debe comparar con los otros. Ahora bien, las leyes contenidas en cada uno de estos estratos ofrecen los mejores puntos de comparación. Así, la ley que concierne al *lugar de los sacrificios*. La legislación más antigua se halla en JE, pues el texto de Éx 20, 24-26 prevé la pluralidad de los altares. Como lo muestran los relatos patriarcales de JE, no había primitivamente un solo altar en un solo lugar, sino que se erigía uno cada vez que Yahveh invitaba a ello; en esta época las estelas (*maššebôt*) no habían sido todavía repudiadas y Jacob erige una (Gén 28,18). El Deuteronomio (12), por el contrario, concentra el culto en un solo lugar. Insiste en este punto y su texto tiene carácter polémico; es una segunda etapa en la legislación, que se debe relacionar con las medidas tomadas por el rey Josías contra los santuarios locales (2Re 23). Un tercer estadio de la legislación es el del código sacerdotal. La legislación no tiene ya carácter polémico y supone adquirido el principio de la unidad del santuario; así admite la existencia ya en el desierto, de un santuario único, el tabernáculo.

Paralelamente a la legislación del santuario, la legislación relativa al *sacerdocio* sigue la misma evolución. Primitivamente cada santuario tenía su sacerdocio. La legislación deuteronomica que suprimió los santuarios, pero consideró a todos los levitas como sacerdotes, les garantizó a todos el derecho de sacrificar en Jerusalén (18,6-8). Mas esta medida no fue realizada (2Re 23,9) y Ezequiel (44) explicó el estatuto de los levitas como una sanción por haber servido en los lugares altos. El código sacerdotal no vio ya en este estatuto una degradación, sino que hizo remontar la distinción de los sacerdotes y de los levitas, como el mismo tabernáculo y su culto, a los tiempos mosaicos (Núm 1-4,18). Sólo en estos textos se trató de un sumo sacerdote, único señor de los *urim* y de los *tummim* (insignias de *todos* los levitas en Dt 33,8), revestido de un manto real y ungido como lo era el rey, verdadero jefe de la teocracia israelita, que no se realizó hasta después de la cautividad.

Se advierten igualmente cambios en los *diezmos* y derechos sagrados. Antes de la cautividad sólo se trata de ofrendas hechas con ocasión de las grandes fiestas; los diezmos no son, todavía en 1Sam 8,15, sino un impuesto del rey. El código sacerdotal lo convierte en impuesto pagado al sacerdocio; el tributo de 1/2 siclo por cabeza no aparece hasta Nehemías (Neh 10,33), donde su cuantía no es todavía más que de 1/4 de siclo. Así también las fiestas cambian de carácter; la neomenia se esfuma, y sacrificios cotidianos, como el *tâmîd* (Núm 28,3-8) adquieren una importancia desconocida al principio.

Después de este examen de las leyes pasaba Wellhausen a los relatos y mostraba que la comparación entre los diversos estratos confirmaba las conclusiones obtenidas precedentemente. «En JE el plan general de la historia es todavía muy suelto; cada historia en particular es lo que importa y todas ellas tienen una unidad viva. Siempre tienen relación con un lugar determinado y con frecuencia podemos discernir el motivo que presidió su elaboración.» El código sacerdotal, por el contrario, no se interesa por el detalle de las historias; las pasiones y la vida desaparecen en un marco, un esquema a base de genealogías. El relato no se apoya ya en tradiciones, sino que es una síntesis construida partiendo de fuentes escritas; sistematiza la historia en función de sus ideas religiosas propias y de su cultura general. Entre los dos procedimientos (el de JE y el de P) se sitúa el género deuteronomico.

Hay que reconocer que la demostración wellhauseniana es menos rigurosa en cuanto a los relatos que en cuanto a las leyes. Considera como facticias las listas y los detalles registrados en el código sacerdotal y admite que el Pentateuco está basado en leyenda y no en historia, cosa que no demuestra suficientemente. La época siguiente deberá matizar considerablemente esta doble apreciación. Notará también en el interior de JE una diferencia entre el ciclo de José y el de los tres antepasados.

J. Wellhausen terminaba la exposición de su sistema refutando las objeciones y rectificando ciertas apreciaciones erróneas. No es el caso de decir que el código sacerdotal invente el ritual: «Moisés pudo haber sido el fundador de la tôrah aun en el caso en que la legislación del Pentateuco hubiese sido codificada cerca de mil años más tarde», puesto que la tôrah no era en sus orígenes una ley escrita, sino la decisión oral pronunciada por un sacerdote en un santuario<sup>4</sup>. Los antiguos judíos consideraban su «constitución civil como un milagro»; la teocracia era el Estado. Pero con la cautividad, el ritual vino a ser la infraestructura de una teocracia convertida en hierocracia. Entonces fue cuando se dio nueva forma a los antiguos usos y a los antiguos ordenamientos. A través de un largo proceso de reorganización de la comunidad israelita sobre la base del ritual y del sacerdocio se llegó a un código sacerdotal y al Pentateuco actual.

Tales son las grandes líneas del sistema de Wellhausen, que fue completado por los trabajos de la escuela de crítica literaria. Forma la base de las introducciones de H. Cornill y de C. Steuernagel en Alemania, de S. Driver en Inglaterra, de L. Gautier en Francia y de comentarios como el *Handkommentar zum Alten Testament* de NOWACK, el *Kurzer Handkommentar zum Alten Testament* de MARTI, la *Cambridge Bible for Schools and Colleges*, el *International critical commentary*, la *Bible du Centenaire*. Todavía están más inspirados en él *The sacred books of the Old Testament* de P. HAUPT, la llamada Biblia policroma, en la que el texto hebreo es-

4. WELLHAUSEN precisa en su *Geschichte* que Moisés utilizó en provecho del culto yahvista antiguas costumbres culturales y que en Cades dio ocasionalmente soluciones jurídicas de orden práctico.

taba impreso en un fondo de color que variaba según los diversos documentos o redacciones del Pentateuco (véase una reproducción en SDB III, 1408). El éxito del sistema fue, pues, considerable. Si bien Wellhausen en sus obras, *más que practicar el evolucionismo, describió una evolución*, el resultado de sus trabajos parecía responder perfectamente al evolucionismo ambiente insertando la historia de Israel en un esquema general de la evolución de la humanidad, que dispensaba de todo recurso a lo sobrenatural. La escuela wellhauseniana llevó adelante el análisis literario, distinguiendo diversos estratos en cada documento (J<sup>1</sup>, J<sup>2</sup>, J<sup>3</sup>; E<sup>1</sup> y E<sup>2</sup>; D<sup>1</sup> y D<sup>2</sup>. . .). No obstante las divergencias de detalle, la escuela venía a dar con el esquema de evolución siguiente.

## 2. EXPOSICIÓN DEL SISTEMA.

1. Ante todo hubo un período de elaboración de las tradiciones, quizá en época mosaica, o por lo menos en la época de los jueces. Se constituyeron en torno a los santuarios, en función de ciertos ritos o a partir de ciertos recuerdos de la historia de las tribus. Finalmente tomaron forma en la época de la monarquía indivisa, en tiempos de David y de Salomón, y colecciones sobre todo poéticas las pusieron por escrito; así, el libro del Yasar (Jos 10,12) y el libro de las Guerras de Yahveh (Núm 21,14ss). Después del cisma, estas tradiciones siguieron circulando en el norte y en el sur, colorándolas diversamente cada medio, aunque manteniéndose fiel a la idea general de una providencia especial por la que Yahveh realizaba, a pesar de los obstáculos, sus designios acerca de Israel.

2. En el sur fue donde se redactó el estrato yahvista. Un fondo más antiguo (J<sup>1</sup>, que comprende las viejas tradiciones sobre Caín y lo que, en la primitiva historia yahvista, no supone el diluvio) es reasumido por un autor o una escuela (los autores discrepan en este punto) que trabaja en la segunda mitad del siglo IX (J<sup>2</sup>), antes de ser completado más tarde por un J<sup>3</sup>. Uno de los argumentos invocados para atribuir esta fecha a la masa de los pasajes yahvistas, se debe buscar en el v. 40 del cap. 27 del Génesis. Isaac anuncia a Esaú que se verá sometido a su hermano, pero añade que sacudirá su yugo. Esto se interpreta como una alusión a la emancipación de Edom, que efectivamente se liberó bajo Joram (hacia 853-841) de la tutela de Judá (2Re 8,20-22). Todavía habría que saber si este versículo no es una adición (como creen muchos) o una alusión a la revuelta de Hadad en Edom bajo Salomón (1Re 11,21s).

3. En cuanto al elohista, algunos autores (Kittel, Riehm) admiten su anterioridad respecto al yahvista. Ésta no es la posición del conjunto de la escuela. Ésta, siguiendo a Wellhausen, insiste, por el contrario, en los elementos proféticos que se hallan en los relatos elohistas, y a esta influencia, así como a la evolución misma de la religión, atribuye el carácter más moral y más espiritual del Dios de Israel en estos textos. Ahora bien, según la escuela, en el más antiguo estrato de E se hallarán los oráculos

de Balaam (Núm 23), donde se supone a Moab establecido al norte del Arnón; esto podría reflejar la situación de comienzos del siglo VIII. Esta primera obra habría sido incorporada al documento elohista propiamente dicho (E<sup>2</sup>) que, suponiendo a Moab expulsado de los territorios al norte del Arnón (Núm 21,13b), sería así posterior a las victorias de Jeroboam II (hacia 770), pero anterior a la caída de Samaría. La línea optimista del documento convendría al período feliz que constituye el reinado de este rey. Notemos finalmente que el documento concede más extensión a la ley escrita que el yahvista (cf. Os 8,12) e incorpora el código de la alianza, de fecha más discutida (Éx 20,24-23,19).

4. Después de la caída de Samaría, un redactor (RJE) llamado por algunos «jehovista», habría fusionado los dos documentos dando en el Pentateuco cierta prioridad a J e introduciendo ciertos retoques armonizantes: así, para conciliar los dos relatos sobre la expulsión de Agar, el redactor menciona su retorno cerca de Abraham después de la primera huida (Gén 16,9). El trabajo estaba terminado antes de 622, fecha de la publicación del Deuteronomio.

5. Según la escuela de Wellhausen, el Deuteronomio es la ley hallada bajo Josías (cuando la reparación del templo), en 622 (2Re 22). *Is fecit cui prodest*; este libro que proclama la unidad del santuario en provecho de Jerusalén es obra del clero de esta ciudad, y en su «descubrimiento» ven muchos un «fraude piadoso». Pese a la unidad de estilo y de pensamiento de la literatura deuteronomica, el conjunto de los críticos wellhausenianos admite una pluralidad de redacciones en el Deuteronomio. Wellhausen mismo insistía poco en ello. Steuernagel, por el contrario, apoyándose en particular en la distinción de los pasajes en que Moisés habla en plural y de los pasajes en que habla en singular, lleva muy adelante la separación de los diversos estratos. El Deuteronomio primitivo, hallado bajo Josías (D<sup>1</sup>) no habría tardado en recibir adiciones sucesivas, y esto en un lapso de tiempo bastante breve: D<sup>2b</sup>, discursos redactados en segunda persona del plural (así, 9,9-11,28); D<sup>2c</sup>, igualmente en plural (comprende la primera introducción 1,5-4,2); D<sup>2e</sup>, redactado en segunda persona del singular, comprende el cuerpo de la segunda introducción (6,4-9,7) y leyes como las leyes de humanidad y las leyes de la guerra. Finalmente un redactor (R<sup>4</sup>) introduce esta obra en el conjunto JE, que sufre entonces algunos retoques. Algunos admiten que en esta ocasión fue desplazado y reelaborado el código de la alianza.

6. Según Wellhausen y su escuela, Ezequiel sienta en la cautividad las bases del trabajo que realizarán luego los sacerdotes redactores del código sacerdotal. Pero esta obra, que canonizará el ritual, no se debe a una redacción seguida: es una compilación de documentos. Se notan conexiones entre el Deuteronomio y el más antiguo de ellos, al que a partir de Klostermann se llama la *ley de santidad* (Lev 17-26). Notemos ya que la edad atribuida a este documento es uno de los puntos flacos del sistema: ya S. Driver estimaba que la ley de santidad era anterior a Ezequiel

y podía datarse en los últimos tiempos de la monarquía. En cambio, la edad *relativa* de los distintos estratos del escrito sacerdotal (o mejor, de los escritos sacerdotales) parece haber sido establecida sólidamente por la escuela de crítica literaria.

La primera codificación sacerdotal es, pues, la *ley de santidad* (P<sup>h</sup>) que comienza, como el código de la alianza y el Deuteronomio, con un ordenamiento sobre los sacrificios y termina, como el Deuteronomio, con las bendiciones y maldiciones (Lev 26). Viene luego un texto que no es solamente legislativo, sino al mismo tiempo narrativo. Se llama *escrito fundamental* y se le aplica la sigla P<sup>e</sup> (del alemán *Grund* = fundamento). Este relato esquemático comienza con la creación (Gén 1,1-2,4a), continúa con las genealogías (*tóledôt*) a través de toda la historia de los patriarcas, resumiendo muy brevemente sus vidas, pero fijándose en ciertas escenas que introducen una ley religiosa (Noé y la prohibición de la sangre, Abraham y la circuncisión) o un derecho (sepultura de Sara). Se detiene en las plagas de Egipto que preparan el establecimiento del culto del tabernáculo por Moisés (Éx 25-30; 35-40).

A partir del Sinaí es más difícil seguir la línea del escrito fundamental, que está recargado de adiciones y de suplementos, a los que se da la sigla P<sup>s</sup>. Algunos de estos suplementos son fáciles de discernir, así la *ley de los sacrificios* (Lev 1-7), que separa a Lev 8 de Éx 40, cuya continuación es. La *ley de pureza* (Lev 11-15) es asimismo un conjunto adicional. En el libro de los Números una masa de leyes suplementarias retardan el curso del relato, pero el escrito fundamental se continúa hasta la muerte de Moisés y el establecimiento de los israelitas en Canaán. Wellhausen y su escuela sitúan la redacción del escrito fundamental después de la cautividad y propenden a atribuirle, así como su promulgación, a Esdras (contra Budde y Cornill), cuya misión datan en 444 a.C. Así, admiten que buena parte de las leyes suplementarias es posterior a la venida de este enviado del rey persa. Hacia el año 400 un redactor sacerdotal habría fusionado con P los documentos anteriores. En tiempos de Alejandro, hacia el 330, el Pentateuco era considerado como canónico; después de esta fecha no se admitieron más complementos.

#### § IV. Influencia del sistema wellhauseniano.

Se habla del «sistema wellhauseniano». Como acabamos de ver, cuando Wellhausen comenzó a publicar, la distinción de los documentos era ya cosa hecha; su cronología se debía a Graf, y Vatke había despejado la línea del desarrollo religioso. Wellhausen se había aplicado a las instituciones religiosas y culturales, y había llevado más adelante la distinción de las fuentes, pero después de él se había continuado el trabajo. Sin embargo, fue él quien, por la claridad y precisión de su espíritu, había verdaderamente dado una síntesis de los trabajos accesibles al público. Quedaba

por ver si no convenía disociar sus elementos y distinguir los *datos históricos y religiosos*, de la *filosofía religiosa* que los reunía. Wellhausen construyó un sistema sobre el desarrollo de la religión israelita, cuya falsedad había de demostrar el porvenir. Con todo, había observado bien ciertos datos. Hubo ciertamente una evolución, cuyo alcance había que precisar despejando, en la historia de Israel, los elementos humanos que, desde un principio, están dominados por lo sobrenatural.

Esta poderosa síntesis daba una idea clara del desarrollo de la legislación israelita y de la composición del Pentateuco; parecía satisfacer las exigencias del análisis de los textos. Conquistó al mundo universitario y sedujo en general a los espíritus. Todavía en nuestros días el sistema sirve de base a introducciones al Antiguo Testamento como las de R. Pfeiffer (Estados Unidos 1953), a historias de la literatura bíblica, como las de A. Lods (Francia 1950) y de C. Kuhl (Alemania 1953). Aun autores que dan cabida a otros análisis críticos, como O. Eissfeldt (Alemania 1934) o a otras corrientes, como A. Bentzen (Dinamarca 1952), conservan sus líneas generales. Eissfeldt admite un estrato más antiguo que J, que supone una sociedad todavía sin sacerdocio (de ahí la sigla L = laico) y corresponde en parte al antiguo J<sup>1</sup>. Bentzen es representante moderado de la escuela escandinava, que tiende a minimizar la parte de la crítica literaria y en la que hoy día se halla la mayor oposición a Wellhausen. Pero en realidad hubo siempre oposición y el sistema no triunfó nunca completamente.

#### 1. LOS PUNTOS DÉBILES DEL SISTEMA.

Ya durante la exposición hemos debido señalar algunos puntos débiles del sistema. Tenía sobre todo tres grandes insuficiencias que se pondrían de relieve en las controversias y en el desarrollo ulterior de la exégesis:

1.º El primer punto débil del sistema consistía en negar lo *sobrenatural*.

La mayor parte de los hombres abren la Biblia con espíritu religioso y no por exigencias de erudición. El sistema wellhauseniano parecía decirles que en esas páginas no hallarían más que un testimonio sobre el hombre y su evolución, pero no una ley divina.

En efecto, tal sistema llevaba consigo ciertos juicios de valor que depreciaban la ley y muy en particular el documento sacerdotal. Este último aparecía poco más que como una obra de decadencia al término de una evolución, extremadamente legalista y menospreciador de una historia verídica. Por consiguiente, la evolución de Israel, en lugar de manifestarse como una creciente revelación divina, no era sino un fracaso más en la historia. A la interrogación de una humanidad doliente en busca de salud, el sistema daba sólo una respuesta negativa, desmintiendo con ello a la vez a las generaciones que habían hallado en estos textos un mensaje de esperanza, y a los mismos autores bíblicos, que afirmaban la salud

por Israel. Así pues, el sistema podía parecer destructor de la tradición y de la fe.

Pero algunos espíritus avisados y profundamente religiosos podían ya preguntarse si no se debía distinguir entre la *teoría documental* y el *sistema wellhauseniano*. Los trabajos críticos correspondían a búsquedas muy legítimas de erudición que, a fin de cuentas, podían ser muy instructivas incluso para la religión. A través de los determinismos y de la evolución de un pueblo, el alma podría descubrir más claramente y de manera verdaderamente satisfactoria para la razón, la acción del Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob.

2.º El segundo punto débil del sistema provenía de un insuficiente conocimiento del antiguo Oriente. Los descubrimientos epigráficos de Siria-Palestina y la interpretación de las inmensas literaturas cuneiformes y jeroglíficas, estaban entonces en los comienzos. La escuela de crítica literaria apenas si podía estudiar la Biblia más que como la producción literaria autónoma del pueblo hebreo. Los profetas aparecían como las figuras cumbres del desarrollo literario y religioso de Israel, la ley no era más que la consignación, por la comunidad, de los progresos morales y teológicos adquiridos gracias a los profetas.

Ahora bien, los descubrimientos arqueológicos iban a modificar profundamente los datos del problema. Inscripciones egipcias y anales asirios suministraban jalones que permitían situar a Israel en su propio lugar en las marejadas del Oriente Próximo. Su suerte aparecía terriblemente condicionada por las civilizaciones ambientes. En estas condiciones, el problema esencial de Israel no parecía ser tanto el desarrollo de su propia vitalidad cuanto la manera como había debido, en cada período, asimilar o desechar en nombre de otro imperativo la contribución de las culturas ambientes.

En el punto particular de la ley, iban a descubrirse conexiones entre la ley de Israel y toda una serie de legislaciones del Oriente Próximo muy anteriores al movimiento profético. Se encontraban allí nuevos datos que Wellhausen no había podido utilizar. Resultaba que la ley había existido *antes* del movimiento profético. La teoría documental era, pues, por sí misma incapaz de explicar su nacimiento. Aun antes de que la arqueología hubiese descubierto estos documentos, algunos espíritus podían ya entrever que el método de crítica literaria, por mucha vigencia que tenga en su propio terreno, rebasaba sus posibilidades cuando se presentaba como un sistema explicativo de toda la evolución de Israel. También en este punto había que distinguir el sistema wellhauseniano y la teoría documental.

3.º Una tercera insuficiencia había de revelarse gracias a los trabajos posteriores, pero se podía ya sentir desde los comienzos. Pese a la importancia que daba al estudio del vocabulario y al análisis de los textos, la escuela de crítica literaria no pasaba de ser superficial en la determinación del *género literario* de las diferentes partes del Pentateuco. Bien armada como estaba para establecer las relaciones entre los diferentes pasajes

bíblicos, no lo estaba tanto para precisar el carácter propio de estos pasajes. Podía distinguir la fraseología deuteronomica o los procedimientos del código sacerdotal, percibir así las huellas de redacción deuteronomica o sacerdotal, pero estos mismos pasajes los clasificaba como relatos o leyes sin darse cuenta de que hay muchas clases de relatos y de leyes. Le faltaban nociones que entonces comenzaba a elaborar una etnología incipiente; le faltaban los puntos de comparación con los textos históricos o legislativos de la antigüedad oriental anterior a los griegos.

Pero no era esto lo más grave. Habiendo atribuido a los *documentos* una fecha de redacción relativamente tardía, no veía en los relatos más que textos muy posteriores a los hechos, textos a los que era difícil atribuir realidad histórica. Así, los relatos eran para la escuela de Wellhausen sencillamente leyendas. En lugar de tratar de analizar los hechos y los datos sociales que habían influido en su aparición y en sus transformaciones hasta su redacción definitiva, los críticos los consideraban fácilmente como libres *creaciones* de espíritus más o menos geniales al servicio de miras interesadas. Asimismo las leyes eran más bien concebidas como decretos de una autoridad más o menos parcial, no ya como la expresión de una búsqueda o de una definición del bien común. De ahí resultaba una desconfianza general respecto a todos los textos del Pentateuco, que no podía menos de suscitar ciertas reacciones.

## 2. LA OPOSICIÓN AL SISTEMA.

En Francia, los trabajos críticos de la escuela alemana alcanzaron al gran público culto gracias a Reuss y a Renan. Al principio el reflejo que se produjo fue el de Bossuet ante los trabajos de Richard Simon: la crítica bíblica pareció ser una amenaza contra la tradición. Esta primera reacción fue, pues, de índole religiosa: la fe en Cristo corría peligro de verse afectada por la crítica. Pero esta reacción religiosa estuvo siempre acompañada de un esfuerzo de justificación racional, sobre todo entre los católicos, más solícitos que los protestantes por el acuerdo entre la fe y la razón. No queremos decir que fueran felices las justificaciones racionales que se propusieron; mas, de hecho, la Iglesia católica no se comprometió.

Se trató, pues, de demostrar, con argumentos críticos, la posición recibida tradicionalmente por los cristianos y la sinagoga: el Pentateuco había sido redactado por Moisés. Ésta fue principalmente la posición de CORNELY y VIGOUROUX en sus *Manuel e Introduction*. E. MANGENOT reanudó y sistematizó esta demostración en 1907 (*L'authenticité mosaïque du Pentateuque\**): «Moisés no sólo es el personaje principal de la mayor parte del Pentateuco, sino también el autor responsable y redactor de los cinco primeros libros de la Biblia que llevan su nombre» (p. 203).

E. Mangenot comienza reconociendo que «el Pentateuco no se presenta explícitamente como obra de Moisés» (p. 206). Pero hay en él testimonios de la actividad literaria de Moisés (Éx 17,14; 24,4; 34,27; Núm 33,1ss).

Estos textos atribuyen sólo algunos fragmentos a Moisés, lo cual no quiere decir que excluyan la composición total por él mismo; sino que escribió éstos por orden especial de Dios. En fin el Deuteronomio, cap. 31, v. 24-26, contiene la orden dada a Moisés de poner por escrito la ley, o sea se refiere al libro mismo, no ya a lo que le precede, puesto que Dt 1,5 admite la promulgación, mas no necesariamente la redacción, de las leyes anteriores por el gran legislador.

Los otros libros del Antiguo Testamento confirman estas afirmaciones, dice el autor. Así, el libro de Josué señala varias veces una ley escrita por Moisés (Jos 1,7s. . .). Si los libros de los Jueces y de Samuel no hablan de la actividad literaria de Moisés, no sucede lo mismo con los libros de los Reyes (1Re 2,3; 2Re 14,6), de Esdras, de Nehemías y de las Crónicas. Los profetas anteriores a la cautividad hablan a menudo de la «ley de Dios» y muchos exegetas han visto en ello un indicio cierto de la existencia del Pentateuco. E. Mangenot hace notar que la conclusión no se impone: algunas de las disposiciones legislativas a que hacen alusión, se encuentran en el Pentateuco, pero hay que aguardar a Malaquías para hallar la mención de la «ley de Moisés». De todos estos testimonios no «se puede concluir de manera absolutamente cierta que la composición del Pentateuco entero está expresamente afirmada en el Antiguo Testamento. Pero los testimonios de Esdras, de Nehemías y de los Paralipómenos son explícitos en este punto».

Los testimonios del Nuevo Testamento parecen mucho más categóricos. En unos 25 casos estos escritos ponen en boca de los judíos, de los apóstoles y de Cristo palabras que suponen la atribución del Pentateuco a Moisés. Cristo habla del libro de Moisés (Mc 12,26), de la ley de Moisés (Lc 24,44), de lo que ordenó Moisés (Mt 8,4 y pasajes paralelos), de lo que permitió Moisés (Mt 19,8). El pasaje más impresionante se halla en Jn 5,45-47, donde Cristo afirma que Moisés escribió acerca de Él. El lenguaje de los apóstoles es idéntico (Lc 2,22; Act 3,22; Rom 10,5. . .). E. Mangenot continuaba su demostración invocando el «sentimiento perpetuo del pueblo judío» (cf. Filón, Josefo y el Talmud), «la tradición perpetua de la Iglesia (quizá Tertuliano; en todo caso Orígenes, san Cirilo de Alejandría, san Gregorio de Nisa. . .)».

En fin, se esforzaba por aportar argumentos intrínsecos tomados del contenido mismo del Pentateuco. El Pentateuco, decía (y otros con él), fue escrito por un autor que estaba muy al corriente de las cosas de Egipto, y de un Egipto que no era el del primer milenio, sino el del segundo, por tanto anterior a David y Salomón. Es un Egipto unificado, sin dominación etiópica como bajo Ezequías; los nombres de las ciudades son de la dinastía XIX (Ramsés) y no posteriores, pues no se habla ni de Migdol (cosa que es contestable, Éx 14,2), ni de Tafnes; erróneamente se ha tratado de referir a la dinastía XXII nombres como Putifar y Tsafnatpaneah; el ejército egipcio no cuenta todavía con mercenarios extranjeros (pero ¿tenían los textos por qué mencionarlos?). Por otra parte, el Pentateuco supone una



época de redacción en que los israelitas habitaban en el desierto y no ocupaban el país de Canaán. La opresión egipcia aparece como algo reciente, la permanencia en el desierto como transitoria y la legislación prevé ya el porvenir «dando leyes conformes a la vida sedentaria y agrícola que los israelitas iban a llevar en la tierra prometida a sus antepasados... La ley sobre la realeza enfoca sólo un porvenir remoto». Finalmente se argumentaba partiendo de que el Pentateuco había sido escrito en una lengua especial, de sabor antiguo, en la que el pronombre personal femenino *hy'* tenía la ortografía *hv'*.

Sin embargo, los críticos no admitían el carácter especial de este lenguaje; por el contrario, distinguían varios lenguajes en el Pentateuco, unos arcaicos y otros recientes. Así pues, los autores como Mangenot debían refutar los argumentos sacados de la crítica literaria. Los anacronismos son glosas, decían: los duplicados suponen únicamente la pluralidad de los hechos. Las conclusiones de los críticos son muy divergentes y, por consiguiente, inseguras; con frecuencia no es posible distinguir el yahvista del elohísta. El método y los argumentos especiales de la crítica son contestables. En cuanto al principio de la centralización cultural, se puede admitir que la ley del Deuteronomio, aunque mosaica, mira al porvenir, ya que Yahveh no debía escoger el lugar exclusivo sino en tiempos de la construcción del templo de Jerusalén (otros críticos tienen otras interpretaciones). En cuanto a los detalles del culto, se quieren descubrir antes de la cautividad vestigios de los sacrificios reglamentados por el código sacerdotal, «las antiguas fiestas se mencionan en los libros históricos, cuando las circunstancias brindan la ocasión»; en una palabra, no es imposible que Moisés organizara el culto público en el Sinaí. En fin, los argumentos filológicos son subjetivos: «Se incluyen en una categoría todos los pasajes que presentan tal o cual carácter, y en otra los que ofrecen otros caracteres... Habría que tener en cuenta la diversidad de las materias y del género literario.»

### 3. TENTATIVAS DE SOLUCIÓN.

Estos argumentos no lograban, sin embargo, convencer a todos. Muchos pensaban que los textos tardíos de las Crónicas y del Nuevo Testamento se debían interpretar en función de las opiniones del tiempo y que en ellos no se podía hallar un argumento sólido en favor de la autenticidad mosaica. A. VAN HOONACKER<sup>5</sup> mostraba en particular que el autor del Deuteronomio se presentaba como distinto de Moisés. DE HUMMELAUER publicó en 1895 y 1901 sus comentarios del Pentateuco en el *Cursus scripturae sacrae*. Tenía un sistema propio, muy distante del de Wellhausen, pero en el que el Deuteronomio (atribuido a Samuel) y buen número de leyes se consideraban como posteriores a Moisés. Admitía un Pentateuco

5. *De compositione literaria et de origine mosaica Hexateuchi\**, Notas resumidas y presentadas por J. COPPENS, Bruselas 1949.

mosaico muy deteriorado en el transcurso de los tiempos, acabado en tiempo de Esdras, pero no negaba la distinción de fuentes, en particular la de un yahvista y de un elohísta.

En el congreso católico de Friburgo (1897), von Hügel, de tendencias modernistas, y el padre Lagrange, que acababa de volver a la teoría de la inspiración en sentido profundamente tomista, estuvieron de acuerdo en reconocer mucho más ampliamente la solidez de los trabajos de la escuela literaria. LAGRANGE, en la ponencia presentada al congreso, no insistía en las fechas; insistía, en cambio, en los procedimientos de composición de la antigüedad oriental y en la evolución legislativa. Añadía que ni el testimonio de la Biblia, ni la tradición, ni el valor histórico del Pentateuco dependían de la autenticidad mosaica. Completó estas ideas en las conferencias publicadas con el título de *La méthode historique*. Admitía la distinción de los cuatro documentos y la datación reciente del documento sacerdotal (p. 181), pero sobre todo mostraba que el verdadero problema era otro: «El Deuteronomio no es de Moisés, dice De Hummelauer — tampoco el código sacerdotal, y con más razón, dicen los críticos —; ¿se le dejará el código de la alianza, o por lo menos el decálogo? Opinamos que se le debe dejar mucho más. La tórâh es un conjunto de leyes sobre los sacrificios, el sacerdocio, la distinción de las cosas puras e impuras, los votos, las impurezas... Si Moisés no escribió la tórâh ¿se querrá decir que todo esto es posterior a Moisés? Cien veces mejor sería decir que todo esto le es anterior, mil o dos mil años. Pero todos estos usos, en parte comunes a todos los semitas, en parte propios de los semitas nómadas o seminómadas, Moisés los conoció y aceptó de parte de Dios<sup>6</sup>».

Asimismo el padre Prat admitía que la ley había recibido complementos no sólo en vida de Moisés, sino también después de la muerte del legislador. Habría que distinguir «entre el autor de la ley y el autor del Pentateuco... Así no creemos que el Pentateuco mismo se presente como obra de Moisés<sup>7</sup>. Y el padre Durand: «Se pueden atribuir a otro todos los pasajes que se prueba no ser de Moisés... Sin embargo, la afirmación tradicional que atribuye en bloque el Pentateuco a Moisés, se debe conservar, pues es verdadera, aunque no en el sentido riguroso que se la ha podido dar...<sup>8</sup>. Finalmente, el padre BRUCKER (*L'Église et la critique biblique\**, 1908, p. 145) y, tras él, monseñor J. Nikel y otros, sin abandonar la autenticidad mosaica, admitían la existencia de cuatro documentos que habrían podido ser fusionados sólo después de la cautividad.

En efecto, Brucker, en nombre de esta cuestión de la autenticidad mosaica, ya en el congreso de Friburgo había hecho reservas a la posición de Lagrange y propuesto que se volviera a la idea de Richard Simon sobre los escribas de Moisés, tratando así de dar satisfacción a la vez a las exigencias de la crítica literaria y al dato judío tradicional. Pero los padres

6. RB\* 1901, 615.

7. *Études\**, 1898, 48.

8. *Études\**, 1902, 351.

MÉCHINEAU<sup>9</sup> y DELATRE (*Autour de la question biblique\**, 1904) traducían una oposición más radical. Según el primero, no se podía tratar como secundaria la cuestión de la autenticidad, pues estaba apoyada en la autoridad irrecusable de la tradición; consideraba, pues, la posición de Lagrange como una «concesión peligrosa». Para el segundo, esta posición iba a dar en una teoría que reducía la Biblia a «apariencias históricas» y que no hallaba apoyo en los padres.

#### 4. INTERVENCIÓN DEL MAGISTERIO ECLESIAÍSTICO.

La confusión iba en aumento. La evolución hacia el modernismo de exegetas críticos como Loisy y von Hügel acrecentaba la inquietud, mezclando con las cuestiones de crítica cuestiones de filosofía y de teología; sólo espíritus avisados veían claramente la distinción. El magisterio debió tomar medidas de protección para sostener la fe de los fieles en este período confuso. «Imaginémonos el estado angustioso en que se agitaba la Iglesia en lo más fuerte de la tormenta modernista, dirá más tarde J. Coppens. La exégesis filologicohistórica se hallaba, al pie de la letra, en estado de sitio, cuando apenas había tenido tiempo de constituirse. La Iglesia, cogida de improviso, no disponía de tropas aguerridas ni de un sistema defensivo completamente elaborado; además, para colmo de desdichas, como reinaba la confusión en las filas mismas de los exegetas católicos, no podía poner su confianza en todos sus defensores. ¿Qué se podía hacer en semejantes circunstancias sino retirar las tropas, establecerlas sólidamente en posiciones replegadas, en una línea por lo demás bien recta, que no dejase lugar a emboscadas ni a movimientos envolventes? Si se nos permite continuar la comparación, diremos que las respuestas de la Comisión representan las líneas defensivas elaboradas durante el período modernista por el alto mando eclesiástico»<sup>10</sup>.

En efecto, la Comisión bíblica, creada por el papa León XIII en el año 1902, tuvo que responder a las dificultades. En la línea general del magisterio de la Iglesia tenía que defender la fe y las costumbres; en el problema presente había de hacerlo en función de las cuestiones de crítica. El lenguaje crítico en que se expresó fue el de la escuela conservadora, cuya argumentación parecía todavía sólida a la mayoría de los exegetas católicos. No obstante, sus decretos dejaban la puerta abierta a ulteriores investigaciones y al descubrimiento de nuevos argumentos racionales que permitieran renovar las cuestiones en litigio. Esto es lo que precisan dos respuestas que concernían indirectamente al Pentateuco, una de 13 de febrero de 1905 sobre las citas implícitas, otra del 23 de junio sobre los relatos que, según se decía, sólo tenían apariencia histórica (las dos firmadas por el padre Fleming). Hay que tener en cuenta los mismos

<sup>9</sup> *Études\**, 1898, 189-311.

<sup>10</sup> *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament\**, \*1942, I, 190; cf. R.P. CLOREN, *Bi\** 1940 332.

principios, que recuerdan la doctrina común, al leer la respuesta de 27 de junio de 1906 (firmada por Vigouroux y por Janssens) sobre la autenticidad mosaica del Pentateuco. He aquí el texto:

*Propositis sequentibus dubiis Consilium Pontificium pro studiis de re biblica provehendis respondendum censuit prout sequitur:*

*Dubium I: Utrum argumenta a criticis congesta ad impugnandam authentiam mosaicam sacrorum librorum, qui Pentateuchi nomine designantur, tanti sint ponderis, ut, posthabitis quampluribus testimoniis utriusque Testamenti collective sumptis, perpetua consensione populi iudaici, Ecclesiae quoque constanti traditione nec non iudiciis internis, quae ex ipso textu eruuntur, ius tribuant affirmandi, hos libros non Moysen habere auctorem, sed ex fontibus maxima ex parte aetate mosaica posterioribus fuisse confectos?*

*Resp.: Negative.*

*Dubium II: Utrum mosaica authentia Pentateuchi talem necessario postulet redactionem totius operis, ut prorsus tenendum sit, Moysen omnia et singula manu sua scripsisse vel amanuensibus dictasse; an etiam eorum hypothesis permitti possit, qui existimant, eum opus ipsum a se sub divinae inspirationis afflatu conceptum alteri vel pluribus scribendum commisisse, ita tamen, ut sensa sua fideliter redderent, nihil contra suam voluntatem scriberent, nihil omitterent; ac tandem opus hac ratione confectum, ab eodem Moysen principe inspiratoque auctore probatum, ipsiusmet nomine vulgaretur?*

*Resp.: Negative ad primam partem; affirmative ad secundam.*

*Dubium III: Utrum absque praeiudicio mosaicae authentiae Pentateuchi concedi possit, Moysen ad suum conficiendum opus fontes adhibuisse, scripta videlicet documenta vel orales traditiones, ex quibus secundum peculiarem scopum sibi propositum et sub divinae inspirationis afflatu nonnulla hauserit eaque ad verbum vel quoad sententiam, contracta vel amplificata ipsi operi inseruerit?*

*Resp.: Affirmative.*

*Dubium IV: Utrum salva substantialiter mosaica authentia et integritate Pentateuchi admitti possit, tam longo saeculorum decursu nonnullas ei modificationes obvenisse, uti: additamenta post Moysi mortem vel ab auctore inspirato apposita, vel glossas et explicationes textui interiectas; vocabula quaedam et formas e sermone antiquato in sermonem recentiorum translatas, mendosas demum lectiones vitio amanuensium adscribendas, de quibus fas sit ad normas artis criticae disquirere et iudicare?*

*Resp.: Affirmative, salvo Ecclesiae iudicio.*

*Die autem 27 Iunii anni 1906, in audientia Reverendissimis Consultoribus ab Actis benigne concessa, Sanctissimus praedicta responsa adprobavit ac publici iuris fieri mandavit.*

Traducir este texto es ya interpretarlo. Ahora bien, su interpretación plantea también una cuestión de principio sobre la que hoy tenemos ideas más claras que en 1906. Sabemos claramente que cuando «estos de-

cretos representan puntos de vista que no están ligados directa ni indirectamente con las verdades de fe y de moral, es obvio que el exegeta (*Forscher*) puede naturalmente llevar a cabo sus investigaciones con toda libertad, hacen valer (*verwerten*) sus resultados, aunque dejando a salvo siempre la autoridad del magisterio eclesiástico (*allerdings immer mit Vorbehalt der kirchlichen Lehrautorität*)<sup>11</sup>. De hecho, en el momento mismo, con demasiada frecuencia, sólo se vio en este texto el repudio puro y simple de la tesis crítica, según la cual el Pentateuco se debía dividir en cuatro documentos posteriores a Moisés, pareciendo que las modificaciones posteriores a Moisés se reducían a algunas adiciones o transformaciones de vocabulario. Tal fue entre los católicos la interpretación de E. Mangenot y de dom Höpfl y, más tarde, la de muchos manuales. También en este sentido entendieron el texto los críticos. VON HÜGEL y C.A. BRIGGS (*La Commission pontificale et le Pentateuque*, 1907) invocaron de nuevo las conclusiones del análisis literario, la comparación del Pentateuco y de los escritos proféticos, y afirmaron nuevamente que había que admitir no sólo cuatro escrituras diferentes, sino cuatro fechas diferentes. Así, los exegetas católicos, solícitos de hacer progresar el estudio de la cuestión, se hallaron a menudo en una situación desagradable, que algunos no dejaron de hacerles sentir (Houtin). Las tentativas de J. TOUZARD (*Moïse et Josué*, París 1921) y de SCHMIDTKE (*Die Einwanderung Israels in Kanaan*, Bratislava 1933) no fueron recibidas con agrado por la autoridad eclesiástica.

Ésta tenía sus razones para mantener el *statu quo*. El problema crítico no era más que un aspecto del conocimiento del mensaje bíblico. Como los Estados fomentaban mucho los estudios críticos, parecía que el esfuerzo propiamente eclesiástico debía orientarse más hacia otros puntos. Mientras el notable desarrollo de los conocimientos daba luces tan vivas y tan nuevas sobre estos textos, corría peligro de esfumarse la permanencia del mensaje cristiano, y, sin embargo, según la Biblia misma, no hay salvación sino en Cristo, del que dan testimonio la ley y los profetas. Las autoridades romanas pedían a los exegetas que se atuvieran al estudio de esta *permanencia del mosaísmo a través de la historia de Israel* y de la *permanencia del cristianismo a través de la historia de la Iglesia*. La Iglesia se dirigía tanto a la Escuela bíblica de Jerusalén, a la que sostenía, como al pontificio Instituto bíblico de Roma, al que fundaba (1909). Con la encíclica *Divino afflante Spiritu*<sup>12</sup> (1943) la Iglesia romana ha juzgado necesario disipar los equívocos e integrar en la enseñanza tradicional las preciosas contribuciones de la crítica moderna, puestas a prueba y completadas por medio siglo de trabajo exegetico y arqueológico.

Por lo demás, no sólo en la Iglesia católica se hizo sentir, ante las insuficiencias de la crítica literaria, la reacción de los espíritus religiosos. La

Asamblea general de la Iglesia libre de Escocia tomó una decisión contra W. Robertson Smith y sus *Estudios sobre las religiones semíticas*; la Asamblea general de los presbiterianos de América sometió a Briggs a un juicio público. En el estado de la ciencia a principios de este siglo, las conclusiones de la escuela de Wellhausen podían, pues, parecer inciertas, incluso en el terreno de la crítica literaria.

Algunos, como M. Löhr, Harold Wiener y Dahse, impugnaron los resultados de la crítica literaria. Los comentarios del Génesis de B. Jacob y U. Cassuto no se fundaron en la distinción de los documentos. La ofensiva más sistemática en este terreno fue la de P. VOLZ y W. RUDOLPH que negaron la unidad y la existencia propia del documento elohista (*Der Elohist als Erzähler*, 1933; *Der Elohist von Exodus bis Josua*, 1938). Luego la escuela escandinava, con Nyberg y Engnell, ha minimizado la importancia de la misma crítica literaria. Pero si algunos trabajos (Noth) han logrado poner en duda la existencia de los documentos fuera del Pentateuco, el análisis literario de Wellhausen y de su escuela no parece verdaderamente quebrantado por lo que se refiere a la *tórâh*. O. EISSFELDT (*Die Komposition von Exodus I-XII*, 1939) ha opuesto graves objeciones a los trabajos de Volz y de Rudolph. En otros planos es donde se iban a hacer nuevos esfuerzos que enriquecerían considerablemente nuestros conocimientos de la *tórâh*: la arqueología del antiguo Oriente Próximo, la historia de las formas literarias, la historia de las religiones.

11. A. MILLER, *Benediktinische Monatsschrift*\*, 1955, 1/2, 49; cf. A. KLEINHANS, *De nova Enchiridii Bibliici editione\**, en «Antonianum»\*, xxx, 1955, 63-65; E. VOGT, *De decretis Commissionis biblicae distinguendis\**, Bi 1955, 564ss.

12. Y la carta de la Comisión Bíblica al cardenal Suhard, cf. p. 323s.

## CAPÍTULO TERCERO

EL PENTATEUCO Y LA ARQUEOLOGÍA DEL ORIENTE PRÓXIMO  
DESDE 1890 A 1914

## BIBLIOGRAFÍA

Introducción, p. 166 y 272.

L. HENNEQUIN, *Fouilles et champs de fouilles en Palestine et en Phénicie\**, en SDB III (1936) col. 318-524.

A. BARROIS, *Manuel d'Archéologie biblique*, 2 vol., París 1939 y 1953.

W. F. ALBRIGHT, *La arqueología de Palestina*, tr. cast. Barcelona 1962.

## § I. Los descubrimientos.

En 1799 la expedición de Egipto, acompañada de su pléyade de doctos, inicia un estudio verdaderamente científico de la antigüedad prehelénica. En 1822 Champollion da con la clave de los jeroglíficos y los textos van a comenzar a hablar. Mas, porque Champollion hubiese podido leer el nombre de Ramsés, no por eso quedaba ya explicado el Pentateuco. Por lo pronto, fueron necesarias varias generaciones para que la egiptología se constituyera como ciencia, con su gramática, su diccionario, su cronología, su historia del arte, su historia política, su historia religiosa. Los exegetas bíblicos siguieron con el mayor interés el desarrollo de la nueva ciencia y — ¿por qué no decirlo? — también sus vacilaciones.

Evidentemente, sobre el Éxodo era sobre lo que más ávidamente se interrogaba a los jeroglíficos; pero precisamente en este punto se mostraban menos explícitos, por una parte porque el Alto Egipto estaba mejor conservado y era más fácil de explorar que la región de Suez, por otra parte porque no se trataba de acontecimientos que gustase de conmemorar la administración faraónica. Las opiniones de Schleiden (1858) y de Brugsch (1876), que hacían salir a los hebreos por el norte del istmo, se oponían ya a las de Naville y de Lepsius que preferían el sur. Pero, fuera de esta cuestión irritante, los textos y monumentos figurados egipcios aportaban una documentación de primer orden acerca de otros muchos puntos: las costumbres, los oficios, el vestido en la antigüedad. Los diccionarios (como el *Dictionnaire de la Bible* de VIGOUROUX) utilizaban ampliamente estas imágenes. Un erudito como el sacerdote V. Annessi, muy al corriente de los trabajos de Brugsch, Mariette y de Rougé, trataba en 1875

de determinar los ornamentos litúrgicos israelitas y el rito de los sacrificios (el de las palomas) «según las pinturas y los monumentos egipcios». Finalmente, VIGOUROUX se apoyaba en su testimonio en *La Bible et les découvertes modernes*, con intención apologética. Sin embargo, en el detalle, la comparación se demostró difícil. En la vertiente del siglo se podía notar cierto desencanto. Uno de los que más habían de contribuir al conocimiento preciso de Egipto y de su gramática, A. Gardiner, criticaba ciertos paralelos prematuros; el padre Prat decía que le impresionaban más las diferencias entre la Biblia y Egipto que sus semejanzas; este movimiento de retroceso dio lugar al libro bastante negativo de E. PEET: *Egypt and the Old Testament* (1924). En fin, las investigaciones de Yahuda sobre las relaciones entre el lenguaje del Pentateuco y el egipcio (1933) fueron muy severamente criticadas.

Es que acababa de aparecer otra mina de informaciones con el desciframiento de la escritura cuneiforme, la cual ofrecía paralelos deslumbrantes. Con cierto retraso respecto a Egipto, Mesopotamia entraba en la luz de la historia. Desde el siglo XVIII, los viajeros europeos habían recorrido la región y en 1786 el guijarro Michaux, provisto de una inscripción de varias líneas, había sido llevado a París por este botánico. En 1802 Grotefend, estudiando inscripciones traídas por Niebuhr, identificaba definitivamente en persa antiguo dos vocales, y precisaba la consonante de diez signos silábicos; luego llegaba a determinar en babilonio el grupo de signos «Nabucodonosor». Entonces Botta y luego Layard descubrieron a Nínive (Kuyundik) y Korsabad. En 1850 la biblioteca de Asurbanipal sale a la luz. De Saulcy había podido leer 96 líneas de Korsabad; pero el sistema aparecía tan complicado que el mundo docto no se decidía a seguir a los asiriólogos. No se rindió hasta 1857, cuando la sociedad asiática de Londres propuso a varios doctos un texto de 800 líneas. Las traducciones, enviadas en pliego sellado por Rawlinson, Hincks, Fox Talbot y Oppert, fueron abiertas y publicadas en cuatro columnas paralelas; la concordancia de los resultados obtenidos por los distintos sabios con sus propios métodos fue tal que hubo que admitir la victoria.

El asirio (y el babilónico) se revelaba ser una lengua semítica prima hermana del hebreo. Mas, en aquellos comienzos, el hebreo ayudaba mucho más a descifrar las raíces asirias que el vocabulario asirio a interpretar el Pentateuco... Sin embargo, muy pronto se revelaron textos muy curiosos. En las tabletas halladas por Rassam en 1852, George Smith descubrió fragmentos de una obra que trataba de la creación del mundo. Halló otras en Nínive en 1873 y 1874. Así, en 1876 publicó en Londres su «Relación (*account*) caldea del Génesis». En la tableta XI de la epopeya de Gilgamés se hallaba también el diluvio babilónico en boca de Uta-Napistim, el Noé babilónico. La misma epopeya contaba cómo la planta de la vida, que debía asegurar la inmortalidad a Gilgamés, rey de la ciudad de Uruk, le había sido robada por una serpiente. Un poco más tarde, en 1906, Hilprecht hallaba una lista de diez patriarcas antediluvianos de una longevidad

fabulosa, muy superior a la de los patriarcas bíblicos comprendidos entre Adán y Noé, incluso Matusalén. La tableta cultural de Sippar permitía descubrir interesantes coincidencias con el ritual levítico, y las tradiciones sobre el nacimiento de Sargón el antiguo se parecen curiosamente a las relativas a Moisés. Finalmente, no sólo los textos, las improntas de los sellos, sino el terreno mismo daba a conocer torres con pisos llamadas *zig-gurats*, sorprendente ilustración de la torre de Babel.

Estos descubrimientos no podían menos de impresionar profundamente a exegetas e historiadores. Los más impresionados en Francia fueron E. Ledrain, que pasó a enseñar asirio y arameo en la Escuela del Louvre, F. Lenormant y A. LOISY. Este último publicó en la «Revue des Religions» en 1891-1892, un ensayo sobre los *Mythes chaldéens de la création et du déluge* (del que volvió a ocuparse más tarde); pero ya en 1880 F. LENORMANT había publicado sus *Origines de l'histoire*. Allí afirmaba que lo que se contaba de los orígenes en Israel era «semejante, en todos sus datos fundamentales, a lo que decían de ello los libros sagrados de las orillas del Tigris y del Eufrates» (p. xviii)... «Es el mismo relato... y sin embargo... el sentido ha venido a ser muy distinto. El politeísmo... quedó cuidadosamente eliminado para dar lugar al más severo monoteísmo. Lo que expresaba nociones naturalistas singularmente groseras se ha convertido en vestido de verdades morales del orden más alto y más puramente espiritual... Yo, por mi parte, no vacilo en ver ahí el efecto de una intervención sobrenatural de la Providencia divina» (p. xx).

## § II. Primeras tomas de posición de la Santa Sede.

El libro de Lenormant fue condenado en 1887. No estaba en la línea de los esfuerzos de la escuela que trataba de armonizar la ciencia y la fe con un «concordismo» entre las adquisiciones de la ciencia y la presentación bíblica de los orígenes; por otra parte, los fieles distaban mucho de estar suficientemente preparados para no verse un tanto inquietados en su fe por estas nuevas ideas; finalmente, Lenormant no insistía seguramente bastante en ciertos hechos capitales para la inteligencia de la condición humana, como, por ejemplo, el pecado original. Éstos son los tres puntos que recordó la respuesta de la Comisión bíblica con fecha de 30 de junio de 1909, sobre el carácter histórico de los tres primeros capítulos del Génesis.

He aquí este texto, que hay que interpretar con las mismas normas que el precedente. En sí mismo no constituye una exégesis de estos capítulos, pero trae a la memoria cierto número de hechos «que atañen a los fundamentos de la religión cristiana».

*Dubium I:* Utrum varia systemata exegetica, quae ad excludendum sensum litteralem historicum trium priorum capitum libri Geneseos ex-cogitata et scientiae fuco propugnata sunt, solido fundamento fulciantur?

*Resp.:* Negative.

*Dubium II:* Utrum, non obstantibus indole et forma historica libri Geneseos, peculiari trium priorum capitum inter se et cum sequentibus capitibus nexu, multiplici testimonio Scripturarum tum Veteris tum Novi Testamenti, unanimi fere sanctorum Patrum sententia ac traditionali sensu, quem, ab Israëlitico etiam populo transmissum, semper tenuit Ecclesia, doceri possit: praedicta tria capita Geneseos continere non rerum vere gestarum narrationes, quae scilicet obiectivae realitati et historicae veritati respondeant; sed vel fabulosa ex veterum populorum mythologiis et cosmogoniis deprompta et ab auctore sacro, expurgato quovis polytheismi errore, doctrinae monotheisticae accommodata; vel allegorias et symbola, fundamento obiectivae realitatis destituta, sub historiae specie ad religiosas et philosophicas veritates inculcandas proposita; vel tandem legendas ex parte historicas et ex parte fictitias ad animorum instructionem et aedificationem libere compositas?

*Resp.:* Negative ad utramque partem.

*Dubium III:* Utrum speciatim sensus litteralis historicus vocari in dubium possit, ubi agitur de factis in eisdem capitibus enarratis, quae christianae religionis fundamenta attingunt: uti sunt, inter cetera, rerum universarum creatio a Deo facta in initio temporis; peculiaris creatio hominis; formatio primae mulieris ex primo homine; generis humani unitas; originalis protoparentum felicitas in statu iustitiae, integritatis et immortalitatis; praeceptum a Deo homini datum ad eius oboedientiam probandam; divini praecepti, diabolo sub serpentis specie suasore, transgressio; protoparentum delectio ab illo primaevio innocentiae statu; nec non Reparatoris futuri promissio?

*Resp.:* Negative.

*Dubium IV:* Utrum in interpretandis illis horum capitum locis, quos Patres et Doctores diverso modo intellexerunt, quin certi quippiam definitivè tradiderint, liceat, salvo Ecclesiae iudicio servataque fidei analogia, eam, quam quisque prudenter probaverit, sequi tuerique sententiam?

*Resp.:* Affirmative.

*Dubium V:* Utrum omnia et singula, verba videlicet et phrases, quae in praedictis capitibus occurrunt, semper et necessario accipienda sint sensu proprio, ita ut ab eo discedere numquam liceat, etiam cum locutiones ipsae manifesto appareant improprie, seu metaphoricè vel anthropomorphice usurpatae, et sensum proprium vel ratio tenere prohibeat vel necessitas cogat dimittere?

*Resp.:* Negative.

*Dubium VI:* Utrum, praesupposito litterali et historico sensu, nonnullorum locorum eorundem capitum interpretatio allegorica et prophetica, praefulgente sanctorum Patrum et Ecclesiae ipsius exemplo, adhiberi sapienter et utiliter possit?

*Resp.:* Affirmative.

*Dubium VII:* Utrum, cum in conscribendo primo Geneseos capite non fuerit sacri auctoris mens intimam adspectabilium rerum constitu-

tionem ordinemque creationis completum scientifico more docere, sed potius suae genti tradere notitiam popularem, prout communis sermo per ea ferebat tempora, sensibus et captui hominum accommodatam, sit in horum interpretatione adamussim semperque investiganda scientifici sermonis proprietas?

*Resp.:* Negative.

*Dubium VIII:* Utrum in illa sex dierum denominatione atque distinctione, de quibus in Geneseos capite primo, sumi possit vox *yôm* (dies) sive sensu proprio pro die naturali, sive sensu improprio pro quodam temporis spatio, deque huiusmodi quaestione libere inter exegetas disceptare liceat?

*Resp.:* Affirmative.

*Die autem 30 Iunii anni 1909, in audientia ambobus Reverendissimis Consultoribus ab Actis benigne concessa, Sanctissimus praedicta responsa rata habuit ac publici iuris fieri mandavit.*

Este decreto ha sido interpretado con frecuencia como exigiendo una historicidad *material* de la narración, es decir, la realidad *sensible* de la serpiente dando consejos a Eva. De hecho, no hacía más que recordar cuanto se ha repetido con frecuencia después: el carácter *histórico* de la revelación del Antiguo Testamento, mensaje de un Dios que interviene en la historia del hombre. Mas no precisaba *cómo* se realizaron prácticamente los hechos. Los puntos que el decreto recordaba, más que *leídos* en el texto, debían ser *deducidos* del mismo; la Comisión insistía en ellos porque estaban apoyados por otras fuentes de la revelación. Por otra parte la Comisión admitía el empleo de procedimientos literarios y un uso metafórico de ciertas expresiones. Para definir con mayor precisión el alcance de palabras, imágenes y procedimientos de composición, era necesario, por consiguiente, que el conocimiento del Oriente todavía progresara.

### § III. Nuevos progresos del orientalismo.

La asiriología había llevado adelante sus trabajos sin aguardar el desenlace de las controversias sobre el concordismo y el modernismo. Ya en 1872 E. SCHRADER publicaba la primera edición de *Die Keilinschriften und das AT*, mina de informaciones que todavía se enriquecería en las ediciones sucesivas. La tercera precedió un poco a un descubrimiento de capital importancia. En diciembre de 1901 la misión Morgan desenterraba en Susa los primeros fragmentos de un texto jurídico babilónico llevado como trofeo por los antiguos elamitas. En un tiempo *record* el padre Scheil traducía y publicaba el conjunto del código promulgado por el rey Hamurabi a comienzos del II milenio, varios siglos antes de Moisés. Innegables semejanzas de forma y de fondo permitían a algunos afirmar que, en la legislación como en los relatos, el Pentateuco hebreo no era sino una rama de la gran literatura mesopotámica.

En efecto, este descubrimiento llegaba en lo más vivo de la controversia suscitada por el asiriólogo FRIEDRICH DELITZSCH el 13 de enero de 1902 con ocasión de una conferencia pronunciada delante del *kaiser* Guillermo II: *Babel und Bibel*. No sólo insistía Delitzsch en la importancia del conocimiento de los cuneiformes para una buena inteligencia de la Biblia, sino que se alzaba contra «la gran ilusión» o «engaño» (*Täuschung*) que atribuía al pueblo hebreo lo que en realidad debía atribuirse a los babilonos: monoteísmo, valores religiosos, elevación moral. F. Delitzsch se hacía así el protagonista del *Panbabilonismo*. La controversia causó sensación, los adversarios de la teoría, como A. Jeremias, lograron mostrar a Deitzsch que si conocía los cuneiformes, no comprendía tanto la Biblia.

La fiebre no se apoderó de todos los espíritus. Entonces algunos, sólicitos de equilibrar las influencias culturales que habían pesado sobre Israel, volvieron al estudio de los contactos con Egipto (A. Alt). Otros, como Evans, hicieron excavaciones en Creta y sacaron a luz el palacio de Minos en Choso. Entonces apareció indubitable la influencia de la civilización cretense en Siria y Palestina, sobre todo en la época micena (1400-1200); pero durante varios años la imposibilidad de descifrar las escrituras cretenses había de ser un obstáculo para la determinación del influjo de este tercer gran foco de civilización en el centro geográfico del antiguo Oriente Próximo constituido por Siria y Palestina.

### § IV. La arqueología en Palestina.

¿En qué términos estaba entonces la arqueología en Palestina? Había comenzado con un retraso de varias décadas respecto a la de Grecia, de Egipto y de Mesopotamia y se iba a revelar singularmente menos atrayente. Hay que mencionar ante todo a viajeros que ampliaron el radio de acción de los antiguos peregrinos. Precediendo con mucho a A. Musil, Rowlands y luego Palmer identifican el sitio de Ain Qedeis (Cadesbarne). Luego un cónsul de Francia, notable epigrafista, Clermont-Ganneau, descubrió la inscripción de Siloé y la estela del rey de Moab, Mesá. Un lugar muy especial hay que dedicar a las cartas dichas de *tell-el-amarna*. Salieron de Egipto (1887), pero circularon sin ser conocidas; tuvieron necesidad de asiriólogos para ser interpretadas, pues estaban escritas en cuneiforme; su desciframiento mostró que buena parte de ellas habían sido escritas en Canaán el siglo XIV antes de nuestra era.

Ya a esta sazón, los excavadores habían atacado el suelo palestino siguiendo a Flinders Petrie, que venía precisamente de Egipto. Warren, en circunstancias poco favorables, había ya en 1867 intentado algún reconocimiento en Jerusalén; luego, de 1871 a 1877 había habido la exploración metódica de Cisjordania bajo los auspicios del *Palestine exploration Fund*. Pero las verdaderas excavaciones comienzan con Flinders Petrie en 1890 en *tell el-hesy*, en la zona de las colinas. Bliss continúa su

trabajo antes de ir con Dickie a trabajar en Jerusalén. El padre H. Vincent llega a Jerusalén en 1891 y va a asistir a todo el desarrollo de la arqueología palestina. Ya en 1907 podrá hacer una primera síntesis en su *Canaan*. Los campos de excavaciones están entonces en plena actividad; ya han producido resultados considerables. En la llanura de Esdrelón, E. Sellin excavó Taanak, que suministró textos cuneiformes (1902-3), y Schumacher Megidó (1903-4). Macalister acaba en Gézer sus trabajos, que darán una primera idea de la cerámica, precioso criterio de datación. Reisner está para comenzar con Lyon sus investigaciones en Samaría (1908-1910), así como Sellin y Watzinger en Jericó, Mackenzie en Bet-Semes. Hay todavía que señalar a Thiersch en Maresá (*tell el-sandahannah*) y en *tell es-safi*, Bliss y Macalister en *tell zakariyah*, situados todos al sudoeste.

La penuria de los textos hacía difícil utilizar estas excavaciones para el texto bíblico, y especialmente para el Pentateuco. Pero permitían situar a Israel y Palestina en el conjunto del Oriente Próximo. Suministraban también el trasfondo cananeo que Israel asimilaba culturalmente y contra el que reaccionaría desde el punto de vista religioso. Las murallas que habían aterrado a los hebreos (Núm 13,25) aparecían como algo concreto. Ahora se podían ya verificar las costumbres funerarias, los templos, las piedras alzadas (*maššebot*), los sacrificios de fundación y los sacrificios de niños.

La historia de Palestina aparecía así en toda su complejidad. Tierra pobre y, sin embargo, vecina de países ricos, cuya influencia y opresión sufrió. Tierra de contacto, desde ciertos puntos de vista muy próxima de Siria del norte, donde las prospecciones de M. Pognon (que descifra en 1883 dos inscripciones de Nabucodonosor en el *wadi brissa*) y de la universidad de Princeton descubren textos, donde las excavaciones alemanas de *zinzirli* y las inglesas de Karkemís (*yerablus*) hacen revivir las ciudades arameas del primer milenio: Israel es sin duda el arameo errante de Dt 26,5, que en Harrán se separó de la masa de sus hermanos. Al mismo tiempo es una tierra que tiene su originalidad, muy cerca del desierto que la bordea al este y al sur. Sin conocer todavía el auge de los años 1920-1939, la arqueología palestina hacía ya sus pruebas, precisaba sus métodos, iba redondeando poco a poco sus criterios cronológicos. Permitía ya darse cuenta de que los textos del Pentateuco no eran una construcción abstracta, sino que se insertaban en un contexto muy real y evocaban un mundo que habían vivido. Como ya se podía entrever, sus leyes expresaban la vida de una sociedad que había debido crecer y defenderse en un suelo sobre el que pesaban no pocos determinismos geográficos e históricos. Sucedió incluso que los exegetas se veían tentados a encarecer la contribución de la arqueología y le pedían que zanjase cuestiones literarias sobre las que no podía pronunciarse; sin embargo, no dejaba de suministrar toda una serie de hechos que permitían abordar la historia de Israel desde un ángulo visual distinto de la crítica literaria y aquilatar algunas de sus conclusiones.

## CAPÍTULO CUARTO

## LA ESCUELA DE LA HISTORIA DE LAS FORMAS

## BIBLIOGRAFÍA

Introducción, p. 145ss y 272.

F. M. BRAUN, *Formgeschichte (École de la)*\*, en SDB III, col. 312-317 (1936).

A. ROBERT y H. CAZELLES, en el «Bulletin du Comité des Études de la Compagnie de St. Sulpice»\* 7, París 1954, 19-43.

H. F. HAHN, *Old Testament in modern Research*, Filadelfia 1954, 119-156.

## § I. Una nueva orientación del trabajo.

Ya en 1895 el conocimiento de las literaturas antiguas del Oriente Próximo estaba bastante avanzado para que se pudiese proponer un nuevo método en el estudio del Pentateuco. H. GUNKEL, profesor en Halle, dedicaba a Eichhorn el libro que publicaba sobre la creación y el caos (*Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*). La primera mitad de la obra trataba del primer capítulo del Génesis; la segunda, sobre el cap. 12 del Apocalipsis. Admitía la distinción entre J, E, D y P, tal como la habían establecido Wellhausen y Holzinger. El relato de la creación que nos da el código sacerdotal era, pues, para él relativamente reciente; pero sería un error creer, decía, que se trata de una construcción, de una composición libre y autónoma del autor sacerdotal. Este autor es tributario de un pasado, de una historia literaria, y los elementos que ha de utilizar le vienen de muy lejos. Algunos de entre ellos (el sábado) se remontan a los orígenes de Israel; otros se encuentran en la cosmogonía babilónica: así, el caos y la creación de las estrellas. Pero este influjo babilónico en el código sacerdotal no data de la cautividad, sino que es mucho más antiguo; en Canaán habían penetrado los mitos babilónicos antes de la llegada de los hebreos. Los hebreos los hallaron al llegar y los utilizaron a su manera; no tenemos la menor razón, dice Gunkel, para negar a Israel de la época antigua la idea de la creación (p. 163).

Además, decía todavía, hay que entenderse bien acerca de este «influjo» y de estos «préstamos». Sean los que fueren los mitos que sirvieron para las imágenes utilizadas por el autor de Gén 1, éste logró algo muy diferente. «La diferencia entre la historia babilónica de la creación y la de

Gén 1 es muy grande. Sería difícil concebirla mayor. Allá, todo es poesía salvaje y grotesca, titanésca y bárbara; aquí, la calma solemne y sublime de una prosa amplia y generalmente sobria. Allí surgen los dioses en medio del curso de los acontecimientos; aquí Dios es el mismo desde el principio hasta el fin. Allá el dios hiere al monstruo en medio de una ardiente lucha y construye el mundo con su cuerpo; aquí Dios habla y las cosas se realizan. La poesía del mito queda disipada hasta su menor parcela. No lo lamentamos, pues se ha rellenado de pensamientos de una religión más alta. Por eso el teólogo deberá tratar con piedad el mito de Marduk: no se honra a los propios padres juzgando desfavorablemente a los antepasados. Sin embargo, tenemos pleno derecho a apreciar Gén 1 de manera muy distinta que los antiguos mitos. Aun cuando nuestras concepciones de historia natural estén bien lejos de las que supone Gén 1, aun cuando el concepto judaico y sobrenatural de Dios que supone Gén 1 no aparezca a nuestra piedad el más elevado, no por eso dejamos de hallar en Gén 1 al Dios en quien creemos, mientras las otras cosmogonías no son para nosotros sino interesantes antigüedades» (p. 118). Y Gunkel estudia a través de la Biblia, sobre todo a través de los profetas y de los salmos, las diferentes formas literarias que adoptaron los temas del relato de la creación: océano primordial, dragón, luz y tinieblas, hasta la síntesis final de Gén 1. Así se delinea la historia de una forma literaria desde sus orígenes hasta su último desarrollo.

## § II. Principios de la escuela.

En esta obra se pueden ya discernir los principios de esta escuela protestante que va a contar con notables exegetas, tales como H. Gressmann y, más recientemente, G. von Rad.

1. La escuela en cuestión orienta su esfuerzo hacia la historia de las formas literarias y su inserción en la vida social. El estudio crítico no versa tanto sobre la palabra o el versículo cuanto sobre la unidad literaria, la estructura y el sentido de un trozo. En una pieza literaria no se ve tanto la idea propia del autor cuanto las implicaciones que se pueden percibir en ella, de un estado social, de una psicología colectiva, de un desarrollo histórico. De ahí la búsqueda del punto de inserción en la vida, del *Sitz im Leben*, que permita situar el texto como una reacción del pensamiento ante las condiciones de vida, y al mismo tiempo trazar las grandes curvas de evolución de un género literario a través de la historia en la que cuenta diversas etapas. La escuela concibe la evolución todavía de una manera un tanto lineal, pero menos que la precedente. Por ejemplo, la «forma literaria» que constituye el relato de la creación se sigue desde la etapa babilónica, a través de todas sus peripecias fenicias, cananeas e israelitas, hasta la apocalíptica judía y el Apocalipsis de san Juan.

2. La escuela recurrirá, pues, constantemente al método comparativo.

No se trata de reducir sin más a Israel y su literatura a las otras literaturas; se trata de buscar puntos de comparación objetivos. Gracias a ellos se podrá identificar con seguridad los géneros literarios que utilizaban los autores israelitas; entonces se determinará cómo influyeron en la evolución del género los acontecimientos y las transformaciones del medio. El punto de comparación más favorable es sin duda alguna la literatura cuneiforme, pero Gunkel no descuidará a Egipto. La escuela utilizará también todas las formas de las literaturas primitivas capaces de ilustrar los comienzos de la literatura de Israel; prestará gran atención a las *sagas* nórdicas, esos viejos relatos tribales de Germania, de Islandia y Escandinavia, ecos de una historia confusa, donde se puede hallar un paralelo con las historias de tribus consignadas ahora en el Génesis. La *saga* no es ni mito ni pura leyenda; es algo más complejo, en que corresponde su parte a la historia. Hay, sin embargo, que reconocer que recurrir a los *Eddas* para explicar el Génesis es a veces explicar *obscurum per obscurius*.

3. La escuela no es arreligiosa ni incrédula. Pero nace en un mundo intelectual escéptico por el cual se ve influida, si bien la posición que adopta tiende a valorizar el Antiguo Testamento. Éste no es ya a sus ojos la construcción arbitraria de un nacionalismo israelita o de una casta letrada llegada a ser casta sacerdotal; no es un desarrollo autónomo y aberrante en que cada autor encarece lo dicho por su predecesor, sino la expresión de un hecho psicológico profundo. La Biblia recupera sus vínculos con el mundo y el proceso bíblico se reencarna. Sin embargo, la trascendencia del mensaje no aparece siempre claramente en la fronda de leyendas y anécdotas paralelas. Sin negar por principio lo sobrenatural, la escuela dispone escasamente de los medios de afirmarlo, pues para ello le harían falta otros criterios.

Personalmente, GUNKEL no tiene prejuicios contra el espíritu religioso y el trabajo teológico; lo dijo categóricamente en dos artículos, uno de 1904 y el otro de 1906, que reprodujo en sus *Reden und Aufsätze*: «Aquel para quien la religión no es más que un fenómeno patológico interesante, no puede comprender su historia. Nosotros exigimos al exegeta de un libro bíblico, que se halle en condiciones de captar el contenido religioso del libro; estamos convencidos de que no podrá hacerlo si en él mismo no resuena con fuerza cierta cuerda. Una orientación que, incluso en teología, quisiera independizarse de la religión, se condenaría a perecer, pues habría perdido el sentido de la religión. Desde luego, la fe del Antiguo Testamento no es pura y simplemente la nuestra. En nuestra piedad nosotros nos sentimos cerca de los profetas y de los salmistas, pero no idénticos sin más. El exegeta debe verlo claramente y exponerlo a sus lectores. Debe hallar el justo medio entre una falsa asimilación del Antiguo Testamento al cristianismo y una depreciación no menos falsa.» Una vez sentado este principio, Gunkel pasa a las etapas de la investigación. Comienza por exigir que se establezca el texto, luego que se estudie la historia política, la arqueología, la crítica literaria. Pero exige que se vaya



más lejos: «Se debe ante todo discernir las *Gattungen* (formas literarias) de la literatura hebrea. Eso es un quehacer tanto más importante cuanto que este tiempo antiguo conoció muchas *Gattungen* que nosotros no poseemos ya y que, por consiguiente, no son accesibles sin más al lector moderno. Hay, pues, que definir las características de las *Gattungen*. El objetivo final consiste en establecer qué historia interior recorrieron estas *Gattungen*; de esta manera tendremos una historia literaria que permita apreciar luego la originalidad de cada autor bíblico.» Mas no bastará hacer una historia del estilo, de la estética en la Biblia. El trabajo exegético se consuma en una búsqueda teológica: «La exégesis bíblica es una exégesis teológica» (p. 24). Cierto que las páginas que siguen son bastante equívocas y, condenando la exégesis dogmática en nombre de la exégesis histórica, no ponen de relieve que el dogma destaca las verdades eternas enseñadas por un Dios que se revela en la contingencia de la historia; con todo, no se puede negar que la escuela de Gunkel busca en la exégesis una vida religiosa<sup>1</sup>.

### § III. Los resultados.

La escuela de la historia de las formas ha producido algunas obras notables, como el *Génesis* de H. GUNKEL. Para servir a las investigaciones emprendidas, H. Gressman publicó igualmente, en dos volúmenes, los textos e imágenes tomados del Oriente antiguo, que pudieran servir a la exégesis de la Biblia<sup>2</sup>. Allí se hallaban los textos jurídicos; pero la escuela se ha interesado más por el estudio de las formas de los relatos populares, y hasta del folklore y de los cuentos (cf. H. GUNKEL, *Das Märchen im AT*, 1917), que por el de las formas jurídicas. En ese vasto resumen de exégesis bíblica que constituyen los *Schriften des AT* (Gotinga), sólo había dos páginas sobre el origen de las leyes del Pentateuco, media página sobre el Deuteronomio, una sola sobre el código sacerdotal, frente a 36 sobre las diferentes especies de *sagas*. Defecto lamentable, que podía dar una visión falsa del Pentateuco, que es ante todo una *tórâh*, una ley. Además, los autores de los *Schriften*, excelentes en el análisis de las formas literarias y de la psicología, no prestaban la debida atención al trasfondo histórico de sus relatos. A veces era discutido, pero resultaba confuso; Gunkel miraba más bien estos relatos como contruidos a partir de los tipos universales del folklore y no tanto a partir de los datos contingentes de la historia de las tribus y de sus estructuras sociológicas. Otros, como M. Noth y A. Alt, debían en lo sucesivo buscar más el punto de inserción en los orígenes de las tribus, en su historia y en los datos geográficos que les concernían.

1. Las expresiones a que algunos pondrían más reservas son quizá las de su artículo *Sagen und Legenden* de la enciclopedia *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tubinga 21931, 49-60.

2. AOAT.

No por eso dejó de tener la escuela una influencia preponderante, y hasta se puede decir muy feliz, pues devolvía su vida a los textos. Los estudios sobre los géneros literarios le deben mucho. O. EISSFELDT, en su «Introducción a los libros del Antiguo Testamento» se sitúa bastante netamente en la línea de la crítica literaria; pero hace preceder al estudio de los libros un estudio de las formas literarias elementales, que intituló «la etapa preliteraria» (*Die vorliterarische Stufe*): palabras, predicaciones (discursos del Deuteronomio), oraciones (por ejemplo, las de Abraham en el Génesis), documentos (así, el tratado entre Jacob y Labán), las cartas (Núm 21: Moisés al rey de Edom), leyes civiles culturales, relatos poéticos, cuentos y *sagas* (definidos como cuentos que, en lugar de mantenerse en el terreno de la imaginación, son relacionados con un dato histórico o geográfico), leyendas, relatos históricos (O. Eissfeldt apenas si los cita en el Pentateuco), autobiografías (algo de este género, tan difundido en Egipto, habría en los poemas de Balaam), oráculos, bendiciones y maldiciones. Tales serían algunos de los elementos primitivos utilizados y refundidos por los autores bíblicos de los «documentos» del Pentateuco.

En época más reciente algunos han franqueado una nueva etapa, como J. HEMPEL en su *Althebräische Literatur*, situando cada género literario en el desarrollo de la historia de Israel. Estudia al yahvista en la época arcaica, mientras que al Deuteronomio lo coloca después de Miqueas. El autor dedica gran espacio al derecho y al ritual: es un indicio de que nuevos estudios han venido a renovar la inteligencia del Pentateuco y han vuelto a orientar los espíritus hacia los datos tradicionales, según los cuales estos libros expresan ante todo una ley y un culto. Una de las últimas manifestaciones de la escuela de las formas, el estudio de G. VON RAD sobre el problema histórico de la forma del Hexateuco (*Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*, 1938), ve como punto de partida de la evolución de los textos una especie de *credo histórico*, una confesión de fe relativa a la intervención de Dios en la historia de Israel. Cree hallar vestigios de ello en Dt 26,5: «Mi padre fue arameo errante...», y en 6,20-24: «Cuando tu hijo te pregunte, tú le responderás: Nosotros éramos esclavos en Egipto...» Este *credo* primitivo, piensa von Rad, se desarrolló en relatos sobre las tradiciones del Sinaí, y estos relatos sirvieron a su vez de norma al culto posterior. Se leían, efectivamente, con ocasión de una fiesta nacional. Introducían los mandamientos; luego se añadieron exhortaciones y finalmente tradiciones sobre la conquista y la repartición de la tierra de Canaán. Todos estos elementos culturales recibieron su primera forma literaria gracias al genio del yahvista. Éste unió las tradiciones sobre el Sinaí y las tradiciones sobre la conquista, «la ley y el Evangelio». Añade las tradiciones sobre los patriarcas, anunciadores de la alianza y de la conquista. Finalmente, da a todo el conjunto un prefacio, la historia primitiva «etiología de todas las etiologías de Israel». Por ésta, la historia de Israel, compuesta también de relatos y de leyes que expresan su vida y su estructura, recibe un sentido universal, un valor para todas las na-

ciones. El yahvista, en función del credo primitivo a que se mantenía fiel, hizo de todas las tradiciones una historia de la salud. Para Von Rad es, pues, el yahvista quien dio su forma al Pentateuco; la adición de E, D y P no cambió el género literario fundamental.

No es seguro que haya que admitir todas estas ideas. 1. No es seguro que el elemento fundamental sea un *credo* de contenido histórico: sus testimonios aparecen sólo en el Deuteronomio; el Deuteronomio se presenta más como una enseñanza, una ley, que como una confesión. Es preferible ver en los orígenes del Pentateuco enseñanzas acompañadas de relatos, que explican la importancia religiosa del oráculo o del santuario religioso donde se profirieron. 2. No es seguro que el fondo de E no sea más antiguo que el de J. Aun admitiendo que la presentación literaria de E fuera más reciente que la de J, es posible que sus elementos históricos y jurídicos se remonten más atrás: el mismo G. von Rad reconoce el carácter «arcaico» del elohísta. Desde el punto de vista de la «ley» y del decálogo, el elohísta puede, por tanto, muy bien ser más fundamental y haber dado su carácter al Pentateuco. Pero el estudio de Von Rad, como los de la escuela de las formas, muestran bien cómo la inteligencia del Pentateuco se debe buscar en un conocimiento de fe y en la voluntad que los medios creyentes de Israel tenían, de ser fieles a la Providencia divina manifestada en las edades pasadas.

Así se ven las ventajas y los límites de la escuela. Desde luego, queda en sus trabajos gran margen de hipótesis discutibles. Si han ayudado a descubrir cierto sentido de la vida religiosa de estos textos, no han servido para establecer firmemente la historicidad del Pentateuco y la función capital de Moisés<sup>3</sup>. Cuando se ha aplicado el método al Nuevo Testamento, las deficiencias y las presuposiciones han aparecido más claras, y las consecuencias de la teología, por ejemplo, de un Bultmann, han obligado los católicos a reservas mucho mayores<sup>4</sup>.

3. Para darse cuenta de ello léase GRUBSMANN, *Moses und seine Zeit*, Gotinga 1913.

4. Véase tomo II, p. 283ss.

## CAPÍTULO QUINTO

### DATOS ACTUALES QUE CONDICIONAN EL ESTUDIO DEL PENTATEUCO

#### BIBLIOGRAFÍA

Véase la bibliografía antes citada, p. 272.

R. DE VAUX, *À propos du second centenaire d'Astruc, Réflexions sur l'état actuel de la critique du Pentateuque\**, en *Supplement to Vetus Testamentum* I, Leiden 1953.

R. DE VAUX, *Les Patriarches hébreux et les découvertes modernes\**, en RB 1946, 321-348; 1948, 321-347; 1949, 5-36.

R. A. DYSON, *A propos a new study of Genesis\**, en «Biblica», 1954, 225ss.

M. NOTH, *Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuchs*, Stuttgart 1948.

— *Ueberlieferungsgeschichtliche Studien*, Halle 1943, 180-217.

#### § I. Datos de la arqueología reciente de Palestina.

La arqueología en Palestina experimenta un brillante auge después de 1918. Las autoridades británicas encargadas del mandato publican el informe trimestral de las antigüedades de Palestina («Quarterly Statement»). Se funda una escuela americana que será animada por W.F. Albright. Los sionistas construyen la universidad hebraica. Los arqueólogos se ponen de acuerdo sobre la cronología de la cerámica, propuesta por Vincent, que distingue un eneolítico (o calcolítico, IV milenio), un bronce antiguo (hacia 3000-2000), un bronce medio (2000-1600), un bronce reciente (1600-1200), una edad del hierro, y luego los períodos persa, helenístico y romano. Los campos de excavaciones se multiplican, siendo los más importantes los de Beisán, Jericó, Megidó, Bet-Semes, *tell-en-nasbeh*, Siquem y, sobre todo, Lakís (*tell-ed-duweir*) en la zona de las colinas, interrumpido este último por el asesinato de Starckey. Bajo el impulso de R. Dussaud y de C. Viroilleaud, el mandato francés organiza igualmente excavaciones en Siria y en el Líbano. Los descubrimientos más decisivos para la antigüedad hebraica y protohebraica a partir de 1932 tienen lugar en Mari (Parrot) y sobre todo en Ras Samra-Ugarit (Schaeffer), en Siria. Hay que mencionar también los de Nuzi en el Iraq. Estas actividades, suspendidas por la segunda guerra mundial, se reanudan después de 1945, pero lenta y parcialmente. Los descubrimientos de Qumrán

(1947), cerca del mar Muerto, proporcionan finalmente elementos interesantes para la crítica textual de la tôrah.

La masa de nuevas informaciones obtenidas ha modificado considerablemente el estudio del Pentateuco y la idea que se tenía de la manera de abordarlo. Toda síntesis ha aparecido mucho más ardua; son muchos los que se resisten a intentarla. Ninguna goza de la unanimidad, si bien la gran mayoría de los autores, aun cuando se niegan a admitir la síntesis wellhauseniana, hablan de textos J, E, D y P. El trabajo de estos últimos años ha dado resultados precisos sobre el conjunto de las destrucciones operadas en Canaán a principios de la edad del hierro, destrucciones que pueden ponerse en relación con la invasión israelita; ha ayudado a formarse una idea mucho más neta de Canaán, en sus ciudades, sus santuarios (Beisán, Megidó), sus rituales, su cultura, y hasta su estado político, gracias a los textos llamados «de execración» hallados en Egipto y publicados por Sethe en 1926 y Posener en 1940, puesto que en estos textos se hace alusión a los príncipes y al país de Canaán. La exploración hecha por N. Glueck en Transjordania (a partir de 1932) tiende a probar que a la llegada de las tribus, el país apenas estaba ocupado. Pero más que resultados precisos, con frecuencia discutidos, los trabajos han proporcionado nuevas vías de acceso para la inteligencia de los textos del Pentateuco.

## § II. Nuevas vías de acceso.

1. El descubrimiento de los textos fenicios de Biblos (siglos XI-IX), ugaríticos de Ras Samra (siglo XIV), amorreos de Mari (siglos XVIII-XVII) han perfeccionado los conocimientos lingüísticos y ayudado a descubrir la ortografía antigua y la estructura arcaica de la lengua. En cuanto a los textos poéticos, como los oráculos de Balaam, se puede esperar mucho de estos estudios. Gracias a ellos se podrá determinar poco a poco lo que entre los israelitas depende del fondo cananeo (ellos mismos decían hablar la lengua de Canaán: Is 19,18), lo que viene de influjos semíticos septentrionales arameos y lo que viene de influjos semíticos meridionales árabes. Lo mismo que el vocabulario, la gramática hebrea evolucionó, y no pocas anomalías aparentes no lo son sino en función de la gramática de una época determinada; en lugar de corregir los textos, se pueden deducir de ellos consecuencias sobre sus dialectos y sus lugares de procedencia. Este trabajo de grandes arrestos debe llevarse adelante con extremada prudencia.

2. El conocimiento de los procedimientos literarios se ha renovado en gran manera a partir de los primeros trabajos de la escuela de las formas. Así, nos extrañábamos de ver repetido en Éx 35-40, a la sazón de la ejecución del santuario, lo que precedentemente había dicho Dios en forma de orden. Ahora bien, en el texto ugarítico relativo al rey Keret, se halla igualmente repetida casi palabra por palabra la orden y su ejecución. Al-

gunos rasgos de la escena tan impresionante de Gén 18, en que Dios se presenta a Abraham, toma una comida preparada por Sara y le promete un hijo, se hallan en el texto ugarítico de *aqhat*. Textos sirios conmemorativos de alianza, tales como la estela de *sefire-suÿin*, terminan con maldiciones y bendiciones; con ellos resultan más claros textos del Pentateuco, como el Deuteronomio que, conmemorando la alianza de Israel con Dios, terminan igualmente con bendiciones y maldiciones. Finalmente, para estudiar los primeros capítulos del Génesis, tenemos no sólo la epopeya de Gilgamés o el texto de Etana, sino una serie de tabletas publicadas por S.N. Kramer desde 1944. Aunque difíciles de interpretar, pues la lengua sumera no descubre fácilmente sus secretos (Falkenstein, Jestin, Lambert), aparece ya claramente que por ellos llegaremos a conocer la manera como los antiguos expresaban sus ideas sobre los orígenes de la vida, la condición humana, las fuentes del culto. Como en los textos egipcios de las pirámides, hallamos en ellos emparejamientos un tanto artificiales de palabras, pero por eso mismo llenas de sentido, que nos hacen comprender el modo como el Génesis propone ciertas etimologías (Babel relacionado con *bâlal* = mezclar, Gén 11,9).

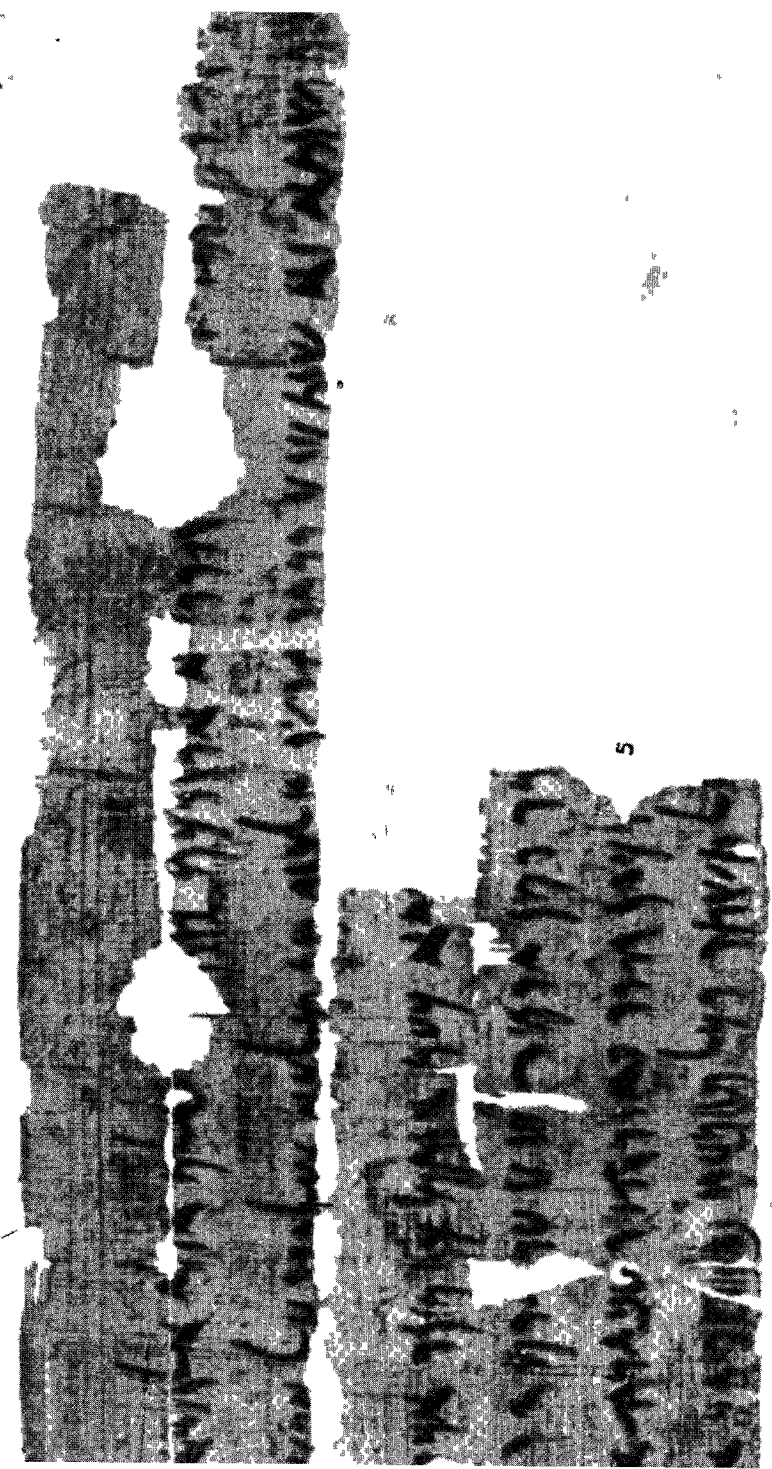
3. Hace ya tiempo que se habían observado sorprendentes conexiones entre los textos egipcios y la historia de José. Sin que se puedan hallar nunca en los descubrimientos arqueológicos menciones de los patriarcas y de los acontecimientos narrados por el Génesis, se han ido multiplicando las conexiones entre estos patriarcas y el mundo ambiente. Han sido notadas particularmente por el padre De Vaux, H.H. Rowley y C.H. Gordon. El nombre de Abram se halla tanto en Mesopotamia como en Ugarit, el de Jacob en Alta Mesopotamia y en Egipto, el de Israel como nombre individual en Ugarit como nombre tribal en Egipto (estela del faraón Merneftah). Así como en Egipto las pinturas de las tumbas de Beni-Hasán (siglo XIX) nos dan una idea de la manera como los pastores asiáticos iban a pedir hospitalidad, los textos de Mari (hacia el siglo XVIII) nos dan una idea de los desplazamientos de los parientes de Abraham en el Eufrates medio; existe allí una tribu de Bene-Yamina (benjaminitas [?]) muy agitada. Gén 14 habla de Abraham el hebreo, y en la boca de los egipcios y luego de los filisteos, los israelitas son a menudo llamados hebreos; ahora bien, los textos sobre los habiru, o apiru, se han multiplicado; parece que se trata de nómadas, aquí serviciales, allí peligrosos, un poco al margen de la civilización, de la época, cuya identificación es todavía un problema muy discutido<sup>1</sup>. El medio social, las costumbres jurídicas y sociales de los patriarcas han hallado sus paralelos, particularmente en Nuzi, en las mesetas al este del Tigris. Se dice que si una cierta Gilimninu resulta estéril, deberá dar una mujer a su marido, como Sara dio Hagar a Abraham (Gén 21). Los ídolos familiares pasan al heredero; así, para obtener la herencia, Raquel roba los *terafim* de su padre Labán (Gén 31). Los textos

1. J. BOTTÉRO, *Le problème des Habiru*, París 1954.

legislativos, que son codificaciones de costumbres, no se limitan sólo al código de Hamurabi. Hrozný descifró, en 1922, dos series de leyes hititas y el padre Scheil, en la misma época, las leyes asirias. Tenemos leyes neobabilónicas del primer milenio, pero muy recientemente se han podido publicar leyes anteriores a Hamurabi mismo, las de Esnuna y las de Lipit-Istar (hacia el siglo XIX). A lo cual hay que añadir la masa de los contratos, sentencias y documentos económicos. Los contratos de Ras Samra publicados en 1952<sup>2</sup> han probado la influencia de la legislación mesopotámica en la costa siria. En fin, los tratados hititas enriquecen nuestros conocimientos sobre la forma de los tratados de alianza (Mendenhall).

4. Estos estudios sobre el texto se deben completar con estudios sobre las costumbres. No pocos textos del Génesis y no pocas leyes de los libros siguientes se refieren a antiguas costumbres de las tribus israelitas, que suponen una época anterior a sus contactos con las civilizaciones que conocían la escritura. La investigación debe en estos casos llevarse adelante con los métodos de la etnología. El padre JAUSSEN (*Coutumes des Arabes au pays de Moab\**) y A. MUSIL (*Arabia Petraea, Arabia deserta...*) habían recogido ya muchas informaciones (así: el robo de un cordero debe restituirse cuadruplicado tanto entre los beduinos como en la Biblia, Éx 22,37). Von Oppenheim ha trazado un cuadro general (*Die Beduinen*). Los resultados más interesantes conciernen a la estructura de la familia y del matrimonio, a las fiestas de primavera, como la pascua (J. Henninger), a la organización tribal y a las genealogías ficticias, a la venganza de la sangre como castigo del crimen. También se han logrado precisiones interesantes sobre los desplazamientos de las tribus (trashumación) y el paso progresivo a la sedentarización por el seminomadismo (ASHKENAZI, COUROYER)<sup>3</sup>.

5. Al estudio de los ritos y de los textos rituales es a lo que más han ayudado los descubrimientos y los estudios de orientalismo. Los ritos del Oriente antiguo no sólo comportaban gestos y acciones como el banquete sagrado, invocaciones y oraciones, sino también la recitación de textos que recordaban las gestas de los dioses y la fundación de los santuarios. Así en Babilonia, en la fiesta de año nuevo se recitaban las siete tabletas de la creación (cf. THUREAU-DANGIN, *Rituels accadiens*), y una serie de tabletas de Ras Samra celebran la concesión de un templo al dios Baal por el dios El. Además, en la historia del Oriente Próximo se comprueba que no pocos gestos realizados en las ceremonias habían acabado por adquirir nuevo significado y ser interpretados en función de la vida y de la naturaleza de los dioses mismos (*Dramatische Texte* sobre la sucesión real en Egipto, traducidos por K. SETHE). Así se ha sentido la necesidad de relacionar cada vez más los textos (con frecuencia llamados mitos) con



2. J. NOUGAROL, *Palais d'Ugarit III*; textos diplomáticos en *Palais d'Ugarit IV*.

3. RB 1951, p. 75-91, *Histoire d'une tribu semi-nomade de Palestine\**. Sobre la sedentarización de las tribus de Israel véase R. DUSSAUD, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, París 1955, p. 163-203.

el ritual (HOOKE, *Myth and Ritual*). Consiguientemente se ha propendido a considerar los textos históricos del Pentateuco como los textos leídos en los santuarios de Israel con ocasión de la celebración de tal o cual fiesta; estos textos estaban destinados a conmemorar tal o cual acto de la Providencia divina que velaba por Israel, o a explicar, en función de lo que se sabía de Yahveh, tal o cual rito cuyo sentido se desvanecía. Algunos (J. Pedersen) han creído deber considerar los relatos concernientes al Éxodo como el centro de todo el Pentateuco: sería el texto litúrgico que se leía en la fiesta de la pascua y que luego se habría ido desarrollando. Esto no basta para explicar nuestro Pentateuco actual; pero es cierto que las fiestas de los ácidos, de pentecostés y de los tabernáculos, que entre los cananeos eran fiestas agrícolas estacionales, fueron relacionadas progresivamente por los israelitas con la acción de la Providencia divina en su historia. En todo caso, los trabajos de esta escuela han llevado a interpretar el Pentateuco en función de la liturgia y no sólo de su desarrollo literario.

6. Consiguientemente se ha prestado menos interés a la expresión *escrita* de los textos que a la tradición *oral*, que transmitió la sustancia de aquéllos anteriormente y aun después hasta su redacción definitiva. I. Engnell en particular se ha constituido en defensor de una interpretación «histórico-tradicionista», llegando hasta a no admitir la fijación por escrito de las tradiciones sino en fecha tardía, posterior a la cautividad, si bien sosteniendo que esta fijación tardía no quitaba nada a la antigüedad del contenido. Así como los oráculos de los profetas fueron conservados y completados por sus discípulos, así también las tradiciones del Pentateuco habrían sido conservadas y adaptadas en círculos tradicionistas. Su escepticismo respecto a los criterios literarios de la escuela de Wellhausen, dista mucho de ser compartido por el grueso de los críticos. Pero de ahí han resultado importantes estudios sobre la tradición oral, su fidelidad y su fijación; las discusiones se han prolongado basándose en datos bíblicos, árabes e iraníes (Widengren, Nyberg, Mowinkel, Nielsen)<sup>4</sup>.

### § III. Nuevas soluciones.

Todas estas líneas de investigaciones se han demostrado fructuosas, pero han contribuido a matizar la posición de cada autor y sólo con cierto artificio pueden reunirse en grupos. He aquí, no obstante, las principales soluciones ofrecidas actualmente al problema del origen y desarrollo del Pentateuco.

1. Una primera tendencia se mantiene fiel a la tesis llamada tradicional sobre la unidad del Pentateuco y su autenticidad mosaica. Se subrayan las insuficiencias de la teoría de Wellhausen y las dificultades con que se

4. Cf. J. VAN DER PLOEG, RB\* 1947, p. 5-41.

tropieza para repartir exactamente los versículos entre los cuatro documentos. Pero con ello esta escuela no da solución a las anomalías que descubre el análisis literario<sup>5</sup>.

2. Hay también algunos que se esfuerzan por responder a las exigencias críticas. Unos, como P. Heinisch, propenden a renovar en cierto modo la hipótesis de los complementos, admitiendo muchas adiciones a la ley mosaica. Otros preferirían recurrir a la hipótesis de fragmentos compilados por un redactor; así E. ROBERTSON, que ve en el Deuteronomio el núcleo del Pentateuco, y todo a su alrededor una «masa aparentemente confusa» (*The O.T. Problem*, p. 158) de literatura procedente de diversos santuarios.

3. P. Volz se acerca más a la teoría documental. Conserva J, que le sirve en cierto modo de documento fundamental, del que E no sería sino una nueva edición, y P un legislador suplementario; D conserva su individualidad. RUDOLPH conserva J, D y P, y ve en E «un desarrollo sobre una materia preexistente» (*Der «Elohist» von Exodus bis Josua*, p. 262).

4. Otros separan el Deuteronomio del Pentateuco, que queda así reducido al Tetrateuco. Los protestantes Engnell y Noth proceden en formas bastante diferentes. Engnell niega la existencia de documentos y ve en el Génesis un conjunto de ciclos tradicionales y en Éxodo-Números otra colección de tradiciones utilizadas en época tardía por un redactor sacerdotal. Noth relaciona el Deuteronomio con el gran conjunto histórico que se continúa por Josué hasta los libros de los Reyes, pero en cuanto al resto del Pentateuco se mantiene fiel a la distinción J,E,P, aunque considera E y J procedentes de un fondo común, G.

5. En conjunto, los autores se atienen a la distinción de los textos J, E, D y P; pero algunos, estimando demasiado rígida la teoría de crítica literaria, propenden menos a hablar de «documentos» que de «estratos» (Bentzen) o de «tradiciones» (de Vaux, J. Prado). Estos estratos o tradiciones son producto de escuelas; pero a veces, como en una parte de J, se puede reconocer verdadera personalidad literaria (Robert, de Vaux).

6. La fecha propuesta para J tiende a ser adelantada por algunos (von Rad), pero las soluciones clásicas propuestas por la escuela de Wellhausen con fechas bajas son todavía defendidas por muchos (Pfeiffer, Hölscher). El análisis literario en el interior de los documentos tiene todavía partidarios. Los argumentos más fuertes son los relativos al documento J, pues algunos relatos de la historia primitiva parecen ignorar el diluvio, y Gén 10,10ss parece ser un duplicado de Gén 26,7ss. Morgenstern habla de una fuente K (kenita); O. Eissfeldt, de una fuente laica (L); otros, de una fuente edomita (S: Seír), pero en el estado actual de los textos es difícil hallar consistencia en esta fuente, que corresponde más o menos al antiguo J<sup>1</sup> de los críticos literarios. En todo caso se tiende a disociar la fecha de redacción de los cuatro documentos y la de los elementos que utilizaron.

5. Éste es también el caso de U. Cassuto.

#### § IV. Directrices de la Iglesia.

En esta situación confusa, la Santa Sede ha dado a los fieles algunas directrices con que puedan orientarse<sup>6</sup>.

1. La encíclica *Divino afflante* de 30 de septiembre de 1943 no habla directamente del Pentateuco; pero insiste en el hecho de que «no pocas cosas, sobre todo entre las concernientes a la historia, apenas fueron explicadas o no lo fueron suficientemente por los expositores de los pasados siglos, toda vez que les faltaban casi todas las noticias necesarias para ilustrarlas mejor»<sup>7</sup>. Para comprender los antiguos textos «es absolutamente necesario que el intérprete se traslade mentalmente a aquellos remotos siglos de Oriente, para que, ayudado convenientemente con los recursos de la historia, arqueología, etnología y de otras disciplinas, discierna y vea con distinción qué géneros literarios, como dicen, quisieron emplear y de hecho emplearon los escritores de aquella edad vetusta». No se pueden determinar las «formas y maneras de decir... recibidas en el uso corriente de los hombres de sus tiempos y países... sino con la cuidadosa investigación de la antiguas literaturas de Oriente»<sup>8</sup>. Hay dificultades que no están todavía resueltas, pero la exégesis católica debe abordar «una y otra vez las cuestiones difíciles no desenmarañadas todavía»<sup>9</sup>. Ésta es la «verdadera libertad de los hijos de Dios, que retenga fielmente la doctrina de la Iglesia y, como don de Dios, reciba con gratitud y emplee todo cuanto aportare la ciencia profana»<sup>10</sup>.

2. La respuesta del Secretario de la Comisión bíblica a S.E. el cardenal Suhard, arzobispo de París, con fecha de 16 de enero de 1948, afirma que los decretos anteriores de la Comisión bíblica «no se oponen de hecho a un ulterior examen verdaderamente científico de aquellos problemas según los resultados conseguidos en estos últimos cuarenta años»<sup>11</sup>. La comisión no juzga a propósito promulgar nuevos decretos; pero el texto da algunas precisiones sobre dos cuestiones, la de la composición del Pentateuco y la de las formas literarias de los once primeros capítulos del Génesis<sup>12</sup>:

«En cuanto a la composición del Pentateuco, ya en el decreto antes recordado de 27 de junio de 1906, la Comisión bíblica reconocía poderse afirmar que «Moisés, al componer su obra, se sirvió de documentos escritos y de tradiciones orales», y admitir también modificaciones o añadidas posteriores a Moisés. Nadie ya, en el día de hoy, pone en duda la existencia de tales fuentes o rehúsa admitir un progreso creciente de las leyes mosaicas, debido a condiciones sociales y religiosas de los tiempos

6. A. BBA, *L'enciclica «Pascendi» e gli studi biblici*, Bi 39, 1958, p. 121-138.

7. EB 555; DBi 640.

8. EB 558; Dz 3830; † 2294; DBi 642.

9. EB 564; DBi 649.

10. EB 565; DBi 650.

11. EB 579; Dz 3862; † 2302; DBi 665.

12. EB 580s; Dz 3863; † 2302; DBi 666s.

posteriores, progreso que se refleja incluso en los relatos históricos. Sin embargo, sobre la naturaleza y el número de los documentos, sobre su nomenclatura y fecha, se profesan hoy, aun en el campo de los exegetas no católicos, opiniones muy divergentes. Y no faltan en varios países autores que, por motivos puramente críticos e históricos, sin ninguna tendencia apologética, rechazan resueltamente las teorías hasta ahora más en boga y buscan la explicación de ciertas particularidades del Pentateuco, no tanto en la diversidad de los supuestos documentos cuanto en la especial psicología y en los singulares procedimientos, ahora mejor conocidos, del pensamiento y de la expresión entre los antiguos orientales, o también en el diverso género literario requerido por la diversidad de materia. Por eso invitamos a los doctos católicos a estudiar estos problemas sin prevenções, a la luz de una sana crítica y de los resultados de aquellas ciencias que tienen interferencias con esta materia. Tal estudio conseguirá, sin duda, confirmar la gran parte y el profundo influjo que tuvo Moisés como autor y como legislador.

»Bastante más oscura y compleja es la cuestión de las formas literarias de los primeros once capítulos del Génesis. Tales formas literarias no responden a ninguna de nuestras categorías clásicas y no se pueden juzgar a la luz de los géneros literarios grecolatinos o modernos. No se puede, pues, negar ni afirmar en bloque la historicidad de todos aquellos capítulos, aplicándoles irrazonablemente las normas de un género literario en que no pueden ser clasificados. Que estos capítulos no forman una historia en el sentido clásico y moderno, podemos admitirlo; pero es un hecho que los datos científicos actuales no permiten dar una solución positiva a todos los problemas que presentan dichos capítulos. El primer oficio de la exégesis científica en este punto consiste, ante todo, en el atento estudio de todos los problemas literarios, científicos, históricos, culturales y religiosos que tienen conexión con aquellos capítulos. Después sería necesario examinar con más detalle el procedimiento literario de los antiguos pueblos de Oriente, su psicología, su modo de expresarse y la noción misma que ellos tenían de la verdad histórica. En una palabra, haría falta unir sin prejuicios todo el material científico paleontológico e histórico, epigráfico y literario. Sólo así puede esperarse ver más claro en la naturaleza de ciertas narraciones de los primeros capítulos del Génesis. Con declarar *a priori* que estos relatos no contienen historia en el sentido moderno de la palabra, se dejaría fácilmente entender que en ningún modo la contienen, mientras que de hecho refieren en un lenguaje simple y figurado, acomodado a la inteligencia de una humanidad menos avanzada, las verdades fundamentales presupuestas por la economía de la salvación, al mismo tiempo que la descripción popular de los orígenes del género humano y del pueblo elegido.»

3. La encíclica *Humani generis* de 12 de agosto de 1950, vuelve a tratar este último punto. No ya que haya propuesto una exégesis directa y precisa de los textos del Pentateuco, sino que a propósito de los

problemas de la evolución, del poligenismo y de los hechos de historia primitiva, ha recordado ciertas verdades conocidas por la fe, que pueden ayudar a penetrar realmente el texto<sup>13</sup>. «La Iglesia no prohíbe que en estas investigaciones y disputas entre los hombres doctos de entrambos campos se trate de la doctrina del evolucionismo, la cual busca el origen del cuerpo humano en una materia viva preexistente (pues la fe católica nos obliga a retener que las almas son creadas inmediatamente por Dios), según el estado actual de las ciencias humanas y de la sagrada teología, de modo que las razones de una y otra opinión, es decir, de los que defienden o impugnan tal doctrina, sean sopesadas y juzgadas con la debida gravedad, moderación y templanza, con tal que todos estén dispuestos a obedecer al dictamen de la Iglesia, a quien Cristo confirió el encargo de interpretar auténticamente las Sagradas Escrituras y de defender los dogmas de la fe. Empero, algunos... traspasan esta libertad de discusión, obrando como si el origen mismo del cuerpo humano de una materia viva preexistente fuese ya absolutamente cierto..., cual si nada hubiese en las fuentes de la revelación que exija una máxima moderación y cautela en esta materia.

»Mas, tratándose de otra hipótesis, la del llamado poligenismo, los hijos de la Iglesia no gozan de la misma libertad, pues los fieles cristianos no pueden abrazar la teoría de que después de Adán hubo en la tierra verdaderos hombres no procedentes del mismo protoparente por natural generación o bien de que Adán significa el conjunto de los primeros padres, ya que no se ve claro cómo tal sentencia pueda compaginarse con lo que las fuentes de la verdad revelada y los documentos del magisterio de la Iglesia enseñan acerca del pecado original, que procede del pecado verdaderamente cometido por un solo Adán y que, difundiéndose a todos los hombres por la generación, es propio de cada uno de ellos.

»Del mismo modo que en las ciencias biológicas y antropológicas, hay algunos que también en las históricas traspasan audazmente los límites y las cautelas establecidas por la Iglesia. Y de un modo particular es deplorable el modo extraordinariamente libre de interpretar los libros históricos del Antiguo Testamento. Los fautores de esa tendencia, para defender su causa, invocan indebidamente la carta que no hace mucho tiempo la Comisión Pontificia para los Estudios Bíblicos envió al arzobispo de París. Esta carta advierte claramente que los once primeros capítulos del Génesis, aunque propiamente no concuerden con el método histórico usado por los eximios historiadores grecolatinos y modernos, no obstante pertenecen al género histórico en un sentido verdadero, que los exegetas han de investigar y precisar, y que los mismos capítulos, con estilo sencillo y figurado, acomodado a la mente del pueblo poco culto, contienen las verdades principales y fundamentales en que se apoya nuestra propia salvación, y también una descripción popular del origen del

13. EB 616-618; Dz 3896-3899; † 2327-2330; DBi 702-704.

género humano y del pueblo escogido. Mas, si los antiguos hagiógrafos tomaron algo de las tradiciones populares — lo cual puede ciertamente concederse —, nunca hay que olvidar que ellos obraron así ayudados por el soplo de la divina inspiración, la cual los hacía inmunes de todo error al elegir y juzgar aquellos documentos.

»Empero, lo que se insertó en la Sagrada Escritura sacándolo de las narraciones populares, en modo alguno debe compararse con las mitologías u otras narraciones de tal género, las cuales más proceden de una ilimitada imaginación que de aquel amor a la simplicidad y a la verdad que tanto resplandece aun en los libros del Antiguo Testamento, hasta el punto que nuestros hagiógrafos deben ser tenidos en este punto como claramente superiores a los antiguos escritores profanos.»

Una vez recordado así el estado de la cuestión y teniendo en cuenta las directrices de la Iglesia y el estado actual de la crítica, parece ser que el marco histórico y literario ofrecido por la hipótesis «documental» es el menos inadecuado para la exposición del mensaje religioso del Pentateuco. Éste se halla contenido en los estratos J, E, D, P, pero también en su síntesis. No hay que olvidar nunca que la palabra «documento» tiene aquí un sentido muy especial, que cada uno de ellos tiene también sus fuentes y un fondo mosaico, que su fusión no fue mecánica ni arbitraria, sino que fue fruto de una acción providencial e inteligente y que, por fin, podemos todavía esperar muchas puntualizaciones. El padre Dyson dice, comentando el «Génesis» de von Rad: «Es inmenso el progreso hecho desde la tentativa de Wellhausen para resolver el problema del Pentateuco. Es cierto que siguen ahí los cuatro “documentos clásicos” J, E, D, P, pero ¡qué diferencia en el modo de concebirlos!»<sup>14</sup>.

14. «Biblica», 1954, p. 227. Cf. P. G. DUNCKER: «...quatenus postea a catholicis auctoribus critice recognita, correcta, adaptata, ista deinde apparuit in “Bible de Jérusalem” et theoria documentorum “Bible Pirot-Clamer”. Mosaica authentia Pentateuchi, prout in istis editionibus exponitur, haud “difficiliter conciliatur cum traditione et documentis ecclesiasticis, quae Moysen auctorem litterarium Pentateuchi, saltem in sensu latiore faciunt”, si epistula ad card. Suhard bene intelligitur.» «Angelicum» 36, 1959, p. 57.

## CONCLUSIÓN

### SINOPSIS DEL CONTENIDO Y DE LA TEOLOGÍA DEL PENTATEUCO

#### BIBLIOGRAFÍA

Véase la bibliografía antes citada, p. 272.

A. ROBERT, *Historique (genre)\**, en SDB IV, col. 9-12.

S. DRIVER, *Introduction to the literature of the Old Testament*, Edimburgo 1909, 1-159.

A. BENTZEN, *Introduction to the Old Testament*, Copenhague 1952, II 9-81.

E. JACOB, *La tradition historique en Israël*, Montpellier 1946.

H. CAZELLES, *Loi israélite\**, en SDB V, col. 498-530 (con bibliografía hasta 1953).

Una exégesis sólida exige que se sitúen los textos en la época y en los medios en que fueron compuestos; sólo en estas condiciones comunican el mensaje de su autor, su sentido literal. En el caso del Pentateuco no se debe olvidar además que fueron reutilizados en síntesis sucesivas. Según el procedimiento estudiado por I. GUIDI<sup>1</sup> y por el cardenal TISSERANT<sup>2</sup>, el autor semítico tiende a respetar el texto primitivo que utiliza, si bien dándole una nueva inteligibilidad gracias a correcciones a veces mínimas. El exegeta debe esforzarse, aun sin lograrlo siempre, por hacer palpable este devenir del sentido de los textos, expresión de la continuidad de la tradición y de su enriquecimiento a lo largo de las edades<sup>3</sup>.

Después de algunos datos sobre los textos más antiguos y las más antiguas tradiciones, estudiaremos, pues, en este capítulo el desarrollo de la tradición mosaica a través de los conjuntos literarios que se constituyeron y fueron conservados en la colección definitiva. Aunque los resultados de los trabajos de la escuela literaria no son admitidos por todos, parece que en la hora presente, un método adaptado para exponer el pensamiento del Pentateuco y el progreso de la revelación querido y realizado por Dios mediante hombres elegidos y dirigidos por su espíritu, consiste en extraer la teología que se expresa a través de los textos J, E, D, P. Nosotros, por nuestra parte, tendemos a ver en ellos «documentos», uni-

1. *L'historiographie chez les sémites\**, RB 1906, p. 509s.

2. *Fragments syriaques du Livre des Jubilés\**, RB 1921, p. 55-86 y 206-232.

3. E. F. ARBEZ, *Some Parallels from arabic literature to problems of the OT\**, en CBQ 1946 (VIII), p. 58-71.



dades literarias; aun en el caso en que no se vea en ellos más que «tradiciones», cada uno de estos conjuntos expresan una determinada mentalidad, una determinada teología. Incluso la fusión de estos estratos se hizo en nombre de ciertas verdades religiosas. No habrá nunca que olvidar que casi todos los puntos tratados son y siguen siendo discutidos.

## § I. Las antiguas tradiciones.

### 1. EN LOS ORÍGENES.

Nadie duda de que el Pentateuco haya conservado muchas tradiciones y costumbres que se remontan a los orígenes de Israel<sup>4</sup>. Mucho más difícil es determinar lo que en esta época había recibido ya forma literaria y la conserva en nuestro Pentateuco actual. Hay pocos ejemplos de estas pequeñas unidades literarias primitivas que no sean discutidos. ¿Cuáles son? 1) Las más sólidas se deben buscar en ciertos cantos rítmicos muy antiguos que más fácilmente se conservan en la memoria: así, por ejemplo, el canto de Lamec (Gén 4,23s), donde se expresan las más sombrías venganzas del desierto; el canto del pozo (Núm 21,18), otro grito del nómada, quizá en los orígenes canto guerrero, como la maldición de Hesebón contra Moab (Núm 21,27-30). 2) Las bendiciones y las maldiciones (Gén 9, 25,26s; 27,28s.39s) son la expresión del más antiguo sentimiento religioso popular. Algunas de ellas fueron agrupadas y sirvieron de núcleo para las bendiciones de Jacob (Gén 49), de Moisés (Dt 33), de Balaam (Núm 23 y 24) y para las maldiciones de Siquem (Dt 27). 3) En estas bendiciones de Jacob y de Moisés se descubre también cierto número de dichos muy antiguos sobre un personaje o sobre una tribu (véase también Gén 21,7; 25,22s). Próxima al dicho es la fórmula jurídica, cuyo tipo es la fórmula sumamente antigua del talión, quizá de origen cultural (A. Alt). 4) El dicho o sentencia puede también referirse a un acontecimiento relevante en la vida de las tribus (Gén 49,5-7 acerca de Simeón y de Leví) y florecer luego naturalmente, sea en poesía con imagen y paralelismo (id.), sea en pequeñas narraciones en prosa. Como lo ha hecho notar A. Lods, los antiguos relatos son breves, muy sobrios en detalles descriptivos, centrados en una acción que conducen hasta el fin; ponen de relieve la ayuda aportada por Dios a hombres en apuros, de psicología sencilla. Su antigüedad se reconoce porque a menudo revelan una mentalidad y preocupaciones que no son ya las de los autores de los documentos en que fueron recogidos. Así el combate de Jacob con el ángel (Gén 32,25-33), que marca a la vez el carácter de Jacob, su debilidad y su elección. Así también el relato de la circuncisión del hijo de Moisés (Éx 2,24-26), que explica de una manera arcaica el sentido del rito. Otros se refieren a los problemas de la sedentarización y a las relaciones de los israelitas con los señores del país que no

4. Véase p. 717ss.

creen en Yahveh, como el asunto del pozo de Bersabé (Gén 26,23-31).

Habiendo inventado los semitas hacia el segundo milenio un alfabeto usado en el Sinaí (inscripciones protosinaíticas), en el sur de Canaán (jarro de Lakís), cerca del mar Muerto (flechas con inscripciones de los alrededores de Belén) y hasta en Galilea (jarra de Hasor), algunos de estos textos pudieron muy pronto ponerse por escrito y hallarse ya agrupados en época antigua: así las tradiciones de los madianitas-quenitas, que tenían a Caín como antepasado epónimo y encontraron a los israelitas en el desierto. Se puede también, a título de ejemplo, referir a un conjunto (S, L, K o J<sup>1</sup>) los relatos, actualmente bastante mutilados, que conciernen a Set (Gén 4,25; Núm 24,17), quizá los nómadas *Sutu*<sup>5</sup> conocidos por los textos asirios y egipcios, a Caín, es decir, a los cainitas expulsados de su «nido» (Gén 4,12, cf. 4,22: Tubal-Caín, y Núm 24,21s), y quizá a los terribles gigantes de Canaán (Gén 6,1-4), tal como los podía ver un nómada (cf. Núm 13,33).

### 2. EL PAPEL DE MOISÉS.

El papel de Moisés en los orígenes del Pentateuco en cuanto *ley* debió ser considerable, para que todos los documentos se refieran así a él. Sin embargo, no es fácil de precisar. Los estudios de A. ALT han mostrado (*Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, 1934) que lo específicamente israelita en las leyes bíblicas, es lo que él llama el «derecho apodíctico». Las fórmulas «casuísticas» (por ejemplo, Éx 21,28-37), las que exponen el caso en forma condicional («Si un hombre hace esto o aquello...»), se hallan en todas las legislaciones orientales. Las que se expresen de otra manera, sobre todo las fórmulas imperativas («Harás esto, harás aquello»), son por el contrario propias de Israel y parecen expresar costumbres anteriores a la conquista. Constituyen la armazón del *decálogo*, sobre todo en su segunda parte, que exige al fiel que respete al prójimo, su vida y sus bienes. La edad del decálogo ha sido muy discutida; los adeptos de un desarrollo lineal de la religión israelita estimaban que estas fórmulas morales, expresadas en una forma condensada, debían de pertenecer a una época relativamente naciente de la historia de Israel (siglo VIII). De hecho, el Decálogo debió de ser completado y en el Pentateuco lo tenemos en dos ediciones diferentes (Éx 20,2-17; Dt 5,6-17) que ofrecen divergencias. Pero se ha hecho notar que tales prescripciones se hallaban también en el libro egipcio de los Muertos (siglos XVI-XIV antes de C.), aunque en forma diferente y con muy distinto espíritu religioso («Yo no he matado, no he robado, no he cometido injusticia, no he deteriorado el pan de los dioses...»). Estas fórmulas imperativas parecen hallarse en la confluencia 1) de la religión personal del Dios de Abraham (que actúa ya acá abajo y no solamente a la muerte, como Osiris), 2) de la moral elevada y respetuosa del individuo,

5. R. KUPPER, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, Paris 1957.

tal como se expresa en los libros egipcios de sabiduría del II milenio, 3) de la situación histórica de Israel aún no establecido en Canaán, viviendo bastante al margen de las civilizaciones del tiempo, sometido a los rudos imperativos del desierto y a antiguas costumbres, como el reposo sabático. En esta forma imperativa se expresará en Israel lo esencial del mandamiento divino — sea la prescripción hecha a Adán, de no tocar el árbol (Gén 2,17) o los preceptos inscritos en el *código de la alianza* (Éx 20,22-23,14) que lo encuadran y le dan su sentido religioso.

Aunque no es ésta la opinión general, hay razones muy poderosas que se pueden invocar para atribuir a Moisés esta primera compilación jurídica, que es el código de la alianza. Hay en él una legislación arcaica que no exige la unidad del santuario (20,24), que ignora la monarquía y sólo conoce una unidad tribal muy floja. La sociedad a que se dirige está en los principios de su sedentarización, pero la agricultura no es más que una alimentación complementaria de la que se puede prescindir cada siete años (23,11), siendo el ganado lo que constituye lo más saliente de la riqueza. Esta compilación recoge ya una colección de leyes casuísticas; les añade antiguos entredichos (fórmulas participiales), el principio del talión y prescripciones religiosas destinadas a mantener la fidelidad a Yahveh con ocasión de los primeros contactos con los santuarios cananeos (sin duda los de Transjordania, como Baal-Peor: cf. Núm 25). Nos inclináramos a ver en esto el legado de Moisés que muere en Transjordania después de la primera sedentarización de las tribus de Rubén, Gad y Manasés. Esto bastaría ya para establecer el influjo profundo de Moisés como legislador: las legislaciones posteriores guardarán esta mezcla de estilo y las principales instituciones ya consignadas en estos textos.

Todavía más delicado es detectar la parte de Moisés en los *relatos*. El documento E, en el que están inscritos el decálogo y el código de la alianza, proviene de las tribus del norte que con Josué, «servidor de Moisés» (Núm 12,28), fueron los principales actores de la conquista. Ha conservado fielmente las características morales y espirituales del mosaísmo y contiene antiguas tradiciones sobre la permanencia de Jacob en Transjordania (Gén 29-33) y sobre la salida de Egipto (Éx 3-15), que pueden remontarse a Moisés; pero no se puede todavía distinguir claramente este primer estrato de la redacción posterior que será estudiada más adelante<sup>6</sup>.

### 3. COLECCIONES POÉTICAS.

Por la Biblia misma sabemos que hubo otras colecciones antiguas, en particular colecciones poéticas: el *Libro de las guerras de Yahveh* (Núm 21,14) y el libro de *Yasar* (Jos 10,13), de los que se han guardado algunos extractos en los libros actuales. El contenido del libro de que se habla en Éx 17,14 es más delicado de determinar. Sin embargo, ya en la época de

los jueces se desarrolla la escritura en Israel, no sólo en la forma de listas (Jue 8,14), sino también en la forma de apólogos y de relatos. Las tradiciones de los santuarios comienzan a fijarse y los rituales a consignarse. Los estudios de M. Noth han logrado precisar alrededor de qué lugar comenzaron a constituirse verdaderos ciclos. Con la monarquía de David y de Salomón la corte se presta a una intensa actividad literaria, tanto por razón de los problemas que se plantean como por la constitución de una clase de escribas necesaria para el funcionamiento del reino.

## II. El yahvista.

Aun cuando no existe acuerdo total entre los exegetas sobre los versículos que se deben atribuir al conjunto yahvista, von Hugel pudo ya comprobar en 1897 «que hay unanimidad sobre todos los grandes puntos, y a menudo incluso en los detalles». El relato yahvista se compone de escenas cada una de las cuales tiene su unidad, pero que están ligadas con un hilo continuo. La obra es una síntesis, tanto en la forma como en el fondo. Unifica en un solo haz las tradiciones de las tribus y de los santuarios. Lo hace en nombre de una doctrina religiosa ya muy firme y en una forma original en la que se puede reconocer una verdadera personalidad literaria. El yahvista tiene su vocabulario propio, ya lo hemos visto; pero todavía se puede reconocer mejor por el estilo. Le gustan las expresiones concretas y llenas de sabor. Se distingue en la descripción de los personajes. Es un psicólogo al que interesa el fondo del corazón humano; es también un narrador cuya vivacidad no admiraremos bastante, así como la claridad, lo acabado de sus relatos; es un pintor que en pocos rasgos describe una escena a menudo animada por un diálogo. Esta forma no carece de relaciones con la literatura sapiencial egipcia, pero extrae su savia de la raza y de la tierra, y su valor humano no tiene nada que ver con las decadentes producciones egipcias de la época.

Su teología es también profundamente original. Se expresa de la manera más concreta, sin vocabulario técnico, mediante una combinación de imágenes extremadamente equilibrada. En la aparente ingenuidad de los relatos del Génesis se ocultan las ideas más seguras, expresadas con tal discreción que la presencia de Dios aparece con frecuencia sólo en filigrana; pero finalmente los relatos aparentemente profanos no se explican sino por una enseñanza sobre la Providencia. La obra del yahvista no es la obra de un primitivo. Escribe en un mundo en el que circulan las obras clásicas más profundas de Egipto y de Babilonia.

6. *Moïse, l'homme de l'Alliance\**, «Cahiers sioniens» VIII, 2-4, Paris 1955.

1. EL UNIVERSO SOBRENATURAL DEL YAHVISTA<sup>7</sup>.

No hay que pedir al yahvista fórmulas claras sobre las verdades naturales tales como el monoteísmo, la omnipotencia de Dios o su omnisciencia. Conoce estas verdades y vive de ellas, pero no tiene la misión de formularlas. Si escribe, es para tratar verdades de otro orden. Debe expresar en un lenguaje humano, accesible a sus contemporáneos poco metafísicos, los misterios mismos de Dios y de su acción en la vida humana. Para comprender su texto hay que situarse en el punto de vista de su época y darse cuenta de los problemas religiosos que se planteaban.

En su época no se plantea el problema de la existencia de Dios. Lo que no se sabe es dónde y cómo hallar a este Dios. El hombre tiene conciencia de ser la encrucijada de las fuerzas poderosas que pesan sobre su vida y que la solicitan. ¿Cuáles debe seguir? ¿Las fuerzas de la naturaleza, las fuerzas políticas o al Dios de la tradición de Israel? Así también todo el mundo admite en su época que el hombre vive en comunicación constante con la divinidad o con las divinidades. Se puede orar a las potencias sobrenaturales y se puede obtener su respuesta. Lo que no se sabe es *quién* es la divinidad suprema, la única que es verdaderamente Dios y cuyo poder es superior al de las otras. Ésta es la verdadera poseedora de la vida y la única verdaderamente protectora. Una vez más: ¿es la naturaleza, la política, la conciencia o la tradición la que la dará a conocer al hombre?

Los contemporáneos del yahvista admitirán asimismo, sin dificultad, que Dios comunica su vida. La fecundidad es el signo de la presencia y de la potencia divinas. No se tienen, pues, las dificultades que nosotros podríamos imaginar para admitir que el hombre es hijo de Dios. Muy especialmente, el faraón egipcio era considerado como procreado por la divinidad; pero en un sentido más general, que por lo demás hay que precisar, el sabio Merikaré decía hacia el año 2000 antes de nuestra era que el hombre era la imagen de Dios. Lo que no se sabe, en las incertidumbres filosóficas y religiosas del tiempo, es qué constituye el elemento divino en el hombre y lo hace semejante a Dios. ¿Desde qué punto de vista es Dios para él un padre?

Los lectores del yahvista no se preguntarán si las sociedades son dirigidas por la divinidad. Es un punto bien sentado; así el rey de Asiria después de una campaña da cuenta de ella al dios soberano. Mas, en medio de la pluralidad de naciones y de reinos, con frecuencia en conflicto, no se conoce *al* rey o *al* jefe que es verdaderamente el vicario del verdadero señor del cielo y de la tierra donde han de vivir estas naciones.

En fin, se admitirá sin dificultad que si el hombre sufre, es por una falta que ha cometido contra su divinidad. Pero no será tan fácil discernir si esta divinidad es caprichosa o no. Todavía se sabrá menos cuál es el pecado que hay que evitar y si se puede evitar.

7. J. L. MCKENZIE, *The Hebrew attitude towards Mythological Polytheism*, en CBQ 1952, p. 323-335; *God and Nature in the Old Testament*, en CBQ 1952, p. 18-39 y 124-145.

En función de esta visión sobrenatural del mundo y de los problemas que plantean las relaciones entre el hombre y Dios, piensa y compone el yahvista. No escribe para lectores a quienes hubiera de enseñar los primeros principios de la moral y de la teodicea. Escribe para una generación inquieta y quiere hacerle comprender con ejemplos tomados de la vida nacional *dónde está lo verdaderamente sobrenatural y dónde está la tentación del falso sobrenatural*. Los problemas de su tiempo no son los nuestros. Sus contemporáneos admitían fácilmente lo sobrenatural que los nuestros ponen en duda; por el contrario, estaban muy lejos de concebir las ideas de unidad del universo, de leyes de la naturaleza y de moral universal, mucho más accesibles a los espíritus del siglo xx. Así, la mejor manera de abordarlo parece ser tener en el espíritu una noción del misterio vecina a la noción cristiana. En su mentalidad, Dios no es solitario, sino que comunica su vida; hay una presencia de Dios en la historia y en el mundo sensible (cf. el misterio de la encarnación); Dios no abandona a una humanidad pecadora (cf. redención) y le presta un socorro constante en lugar de no ser sino la ley suprema de un universo bien organizado.

## 2. SU OPTIMISMO RELIGIOSO.

El yahvista ve a la humanidad sin ilusión y en la exposición de las flaquezas humanas su relato roza con el escándalo. Muy interesado por la influencia de la mujer en los destinos del hombre, no ve en ella únicamente una seductora (Gén 3,6), sino también la madre que da la vida y engendra con la ayuda de Dios (Gén 4,1). Le intriga el problema de la fecundidad, de la herencia de la vida. Aun viendo en acción las fuerzas del mal y la miseria humana, es optimista: tiene confianza en la naturaleza y en sus leyes, que ya no serán turbadas por un nuevo diluvio; muestra la vida que se propaga, a los hijos de Jacob benditos en su descendencia, a Israel librado de la servidumbre, a las tribus que se establecen en una tierra por la que fluye leche y miel.

Este optimismo es religioso. Se funda únicamente en el conocimiento de Yahveh, de sus designios, de su poder. Yahveh quiere vivir con los hombres. Para describir esta presencia viva de Dios acá abajo, el yahvista no se arredra ante los antropomorfismos más osados: Yahveh visita a Adán y a Eva con la brisa del día, les hace túnicas de piel, él mismo cierra la puerta del arca... Esto es tanto más notable cuanto que el yahvista se interesa por las causas segundas, tanto físicas (como el viento de Oriente de que se sirve Dios para el milagro del paso del mar de Suf) como psicológicas (la ambición, la envidia, el amor). Su Dios es trascendente, y esta grandeza sin par se afirma de la manera más brutal: Adán y Eva han adquirido un conocimiento sobrehumano y pueden alargar su mano al árbol de la vida, pero esto no impide que sean expulsados del paraíso; los hombres parecen deber alcanzar el cielo con su torre y, no obstante, son dis-

persados. Pero, todavía más, Dios está cerca del hombre y le habla; come con él, ya sea con Abraham, con Moisés o con los ancianos. La ley de Yahveh es un imperativo que va enderezado directamente y en forma autoritaria a la conciencia del hombre; mas para el yahvista este imperativo tiene un matiz esencialmente cultural; el entredicho del paraíso terrenal se presenta como un tabú relativo a los alimentos, la ley pascual entraña los ácidos, y el único código registrado por el yahvista es un decálogo cultural que hace de las tres fiestas estacionales celebradas en Canaán peregrinaciones al santuario del Dios nacional, análogas a las de la antigua pascua. Lo que Yahveh pide es la fe, el valor, la confianza en las tradiciones y la vida de la nación.

### 3. NACIONALISMO Y MESIANISMO.

Yahveh es, en efecto, el Dios nacional. Dios universal, adorado por Enós, hijo de Set, antes del diluvio, es el mismo que se revela a Abraham y a sus herederos, el que libra a éstos del yugo extranjero y les da una ley por medio de Moisés. Entonces viene a ser *su* Dios. De ahí el optimismo del yahvista. Optimismo nacional, pero no nacionalista: todas las naciones de la tierra podrán bendecirse en Abraham; la tribu de Judá, aunque ostente el cetro, incluye a hijos de Sua la cananea; Hobab, hijo de Reuel, el madianita, tiene participación en las promesas y hasta son una mezcla de gentes los que salen de Egipto con Moisés. Pero el porvenir pertenece a Israel, pues sólo Yahveh, su Dios, tiene poder sobre la tierra y lo da a quien le place.

Con esto llegamos al segundo de los problemas fundamentales del yahvista, siendo el primero el de la fidelidad al Dios de los mandamientos, pese a la seducción de la sabiduría egipcia o de los cultos naturalistas. Este problema es el de la sucesión que garantiza la herencia del poder que viene de Dios<sup>8</sup>. Que haya en la nación un jefe humano que gobierna en nombre del Dios nacional, esto no se discute en ninguna parte en el Oriente de la época. Pero que el heredero sea precisamente el primogénito, como parece sugerirlo la naturaleza, eso es lo que impugna el yahvista. La oración de Abel es escuchada preferentemente a la de Caín; Isaac prevalece sobre Ismael; Jacob sobre Esaú; Judá sobre sus tres hermanos mayores, y él es el que, delante de José, salva a sus hermanos. Por lo demás, con frecuencia se ha hecho notar que en el Pentateuco el documento J es el que contiene las profecías mesiánicas<sup>9</sup>: el protoevangelio en Gén 3,15, que anuncia la salud por la descendencia de la mujer; la profecía de Jacob sobre Judá y el misterioso *siloh* («aquel a quien pertenece el gobierno»: Gén 49,10, explicado por Ez 21,32); las profecías de Balaam sobre el héroe más grande que Agag (Núm 24,7, según el griego) y sobre la estrella salida de Jacob

8. Es un tema esencial en los textos mitológicos de Ras Shamra, cf. C. VIROLLEAUD, *Légendes de Babylone et de Canaan*, París 1949, p. 67, 71 y 98.

9. G. L. GUYOT, *Messianism in the book of Genesis\**, CBQ 1951, p. 415-421.

(Núm 24,17). Este hecho permite establecer una relación entre J y 2Sam 7, donde Natán anuncia la perennidad del socorro divino en la casa de David el judaíta<sup>10</sup>.

### 4. EL YAHVISTA, AUTOR JUDAÍTA.

El yahvista es ciertamente un autor del sur, puesto que utiliza y sintetiza sobre todo antiguas tradiciones constituidas en torno a los santuarios del sur. Pero no polemiza contra el norte; por el contrario, conserva el paso de Abraham por los santuarios de esta comarca (Gén 12). El problema que le preocupa no es un problema de dinastía contra dinastía, sino el problema del heredero en una dinastía. Finalmente, si no opone el norte y el sur, es que los supone unidos. Ya hemos visto que Gén 27,40, acerca de la emancipación de Edom, no es un argumento de peso para datar en el siglo IX el documento yahvista. Su redacción se explica mucho mejor bajo Salomón, en medios que reprochan al rey su internacionalismo (que le indujo a importar la sabiduría egipcia) y su imitación de los cultos cananeos (que le indujo a construir un templo). El yahvista critica la confianza ciega en la sabiduría egipcia y todo lo que significa abandono de Yahveh y de sus mandamientos transmitidos por Moisés; pero admite la legitimidad del heredero de David y ve lo esencial del yahvismo en la triple peregrinación anual al santuario nacional donde está el arca de la presencia de Yahveh (Éx 34). Los israelitas están sedentarizados, las fiestas son agrícolas, el porvenir se anuncia bello y ubérrimo para Israel sí, escuchando a Yahveh, se mantiene fiel a las prescripciones del Dios de los padres y de Moisés.

Ahora tenemos que ver cómo expresó esta teología sintetizando las tradiciones nacionales; porque en él todo se concreta y los datos doctrinales aparecen a menudo, en forma insospechada para nosotros, a través de una anécdota.

### 5. LA HISTORIA PRIMITIVA.

*Los orígenes*<sup>11</sup>.

Estos capítulos sirven de introducción a la vocación de Abraham y a la bendición divina que recibirán en él las familias de la tierra (Gén 12,3). La humanidad es desgraciada, está sujeta a una maldición de la que ella misma es responsable: tal es el sentido religioso de su condición actual. Para componer el cuadro, el yahvista recurre a tradiciones de origen diverso, que vienen ora de Mesopotamia, ora del sur de Palestina, sobre las que, por lo demás, pone su propio sello; de ahí algunas discrepancias en los textos. P. HUMBERT (*Études sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse*)

10. H. SCHULTZE, *Die Grossreichsidee Davids, wie sie sich im Werk des Jahwisten spiegelt*, «Th. Lit. Zeit», 1957, p. 752.

11. A. BEA, *Il problema del Pentateuco e della storia primordiale\**, «Civilt. Cat.», 1948, II, p. 116-127.

admite dos fuentes en los capítulos 2-3; otros descubren todavía más. Para una exégesis detallada de estos capítulos se podrá consultar *Genèse* de A. CLAMER y *Origines, Genèse I-III* de C. HAURET, así como los interesantes puntos de vista de G. VON RAD (*Das erste Buch Moses*). Notemos que A. Lods ve en el relato del diluvio una añadidura posterior.

Gén 2,4b-3,26 forma un todo. Después de un comienzo del mismo tenor que las cosmogonías babilónicas, se presenta al hombre como el centro de la creación. Está compuesto de un elemento doble: es de la tierra, el *adam* sacado de la *adamah*; pero recibe de Dios el sople que lo constituye en ser vivo. En torno a él aparece la vegetación; a él vienen los animales, a los cuales da un nombre; para él es creada la mujer, única compañera posible de su vida, hueso de sus huesos y carne de su carne, es decir, de naturaleza idéntica a la suya (Jue 9,2). Pero el hombre halla en este mundo la tentación. El tentador, en forma de serpiente, vuela contra él su unión con la mujer y lo induce a desobedecer al mandato divino. Todavía se discute sobre la naturaleza de esta desobediencia<sup>12</sup>, pues el yahvista expresa su idea sobre este tema en lenguaje sibilino; pero el «conocimiento del bien y del mal» tiene ciertamente alguna relación con la sabiduría, ciencia práctica de la felicidad humana. El yahvista no niega que el hombre por su acto adquiriera un conocimiento superior, pero lo adquirió de mala manera; así, en lugar de felicidad, descubre su flaqueza y se acarrea la maldición. El hombre se ha separado del Dios de vida; no podrá, pues, evitar la muerte. El estado actual del hombre, sujeto al sufrimiento y a la muerte, se debe, pues, no a Dios, sino al hombre mismo, desde el pecado de su primer padre; por eso, este estado afecta a todo hombre que viene a este mundo, aun antes de que sea culpable personalmente (pecado original). Pero el hombre no está vencido definitivamente y esclavizado a las fuerzas del mal. El yahvista asocia a la maternidad una esperanza fundada en Dios mismo (Gén 3,15)<sup>13</sup>. Es, en efecto, muy posible que en la maternidad salvífica de Eva viera el prototipo de la maternidad real (cf. Is 7,14; Miq 5,2 y la insistencia del libro de los Reyes en mencionar a las reinas madres), por consiguiente, de la maternidad mesiánica: este texto, conforme a la tradición cristiana, ocupa, pues, muy bien su puesto en la teología mariana<sup>14</sup>. En todo caso, el árbol de la vida (cf. Prov 3,18; 11,30) se ha hecho inaccesible a Adán: el dominio divino está desde ahora guardado por los querubines y el rayo (espada en zigzag), 3,22-24. El yahvista, para expresar su teología, utiliza aquí símbolos religiosos bien conocidos.

#### *Desde los orígenes hasta Abraham.*

Los capítulos siguientes están estrechamente ligados con lo que precede. El desarrollo de la vida, si bien querido por Dios, puesto que Eva

12. A. M. DUBARLE, *Le péché originel dans la Genèse\**, RB 1957, p. 5-34; HARTMAN, *Sin in Paradise*, CBQ 1958, p. 26-40.

13. H. CAZELLES, *L'exégèse contemporaine de Gn 3, 15*, en *La Nouvelle Eve*, III, 1957.

14. R. RIGAU, *La femme et son lignage dans Genèse 3, 14-15\**, RB 1954, p. 321-348.

engendra «con» Dios a su primogénito (4,1)<sup>15</sup>, desemboca en los homicidios y en su castigo (4,3-16). El autor se sirve aquí de los datos sociológicos de su tiempo para describir la condición humana. Caín (*qayin*) es el antepasado epónimo de los quenitas, tribu nómada del sur, cuya suerte estuvo más o menos ligada con Israel antes de la conquista. *Set* representa quizá los *sutu* de los cuneiformes (*šasu* de los textos egipcios [?]), nómadas de los confines de Egipto y de Canaán. Entre los nombres propios del cap. 4, varios parecen poderse también identificar en forma análoga. Sirviéndose de estos recuerdos concretos, el yahvista da una idea del desarrollo de la humanidad: funda las ciudades, inventa las artes, pero se ve profundamente desgarrada por la desgracia de unos y otros. La humanidad halla en el mundo no sólo la tentación, sino también el pecado «que yace a su puerta» (4,7). Enós, hijo de Set, invoca a Yahveh, el verdadero Dios (4,25s). Pero una vez que los hijos de Elohim tomaron por mujeres a las hijas de los hombres, el Dios de vida limitó el tiempo de la vida del hombre (6,1-3); y después del nacimiento de los gigantes, comprobó la perversidad del hombre y decidió exterminarlo (6,4-7). A través de estas tradiciones oscuras y diversamente interpretadas, se ve que el hombre se aleja cada vez más de la vida divina. Sus días quedan limitados a 120 años y luego viene el castigo colectivo, el diluvio (7,1-2.4-5.7.10.12.16b-17.22s; 8,2b-3a.6-12.13b.20-22).

El yahvista, con su interpretación del nombre de Eva (3,20), había significado que Dios no quería dejar que se extinguiese la vida humana, a causa del pecado original. Con el nombre de Set había significado que la fecundidad divina era superior a los homicidios de los hombres (4,25). Noé, héroe del diluvio, «que consuela a su padre de su pena en un suelo maldito» (5,29), recibe la garantía de que el pecado no pondrá fin a las leyes naturales (8,22): Dios acepta el sacrificio de aquel a quien ha hecho gracia y en atención a él mantiene el ritmo de las estaciones que asegura la fecundidad de la naturaleza. La humanidad continúa, pues, propagándose (9,19s), pero es una humanidad que puede decaer, como Noé embriagado, padre de un Cam de malas costumbres. En este lugar el yahvista utiliza un relato del sur de Judea, que divide la humanidad en tres ramas: semitas, camitas (aquí los cananeos) y jaféticos (el nombre de Japeto, hijo de la tierra y padre de Prometeo, aparece en Homero y en Hesíodo; aquí evoca a los «pueblos del mar»). Mas, como siempre, opera una síntesis y recurre a otra tradición, formada de noticias sociológicas análogas a las del cap. 4. Éstas están dedicadas a Noé el agricultor (9,20-27), a Nemrod el cazador (10,9), a los cananeos y su territorio (10,19), finalmente a los descendientes de Eber (10,25s), al que sin duda se remonta Abram a través de Peleg. El episodio de la torre de Babel (11,1-9), de color netamente mesopotámico con su mención del betún y su alusión a las torres de pisos, llamadas zigurats<sup>16</sup>, sirve al autor para mostrar que los grandes imperios no

15. C. HAURET, «Rev. des Sc. Rel.», 32, Estrasburgo 1958, p. 358-367.

16. A. PARROT, *Zigurats et Tour de Babel*, Paris 1949.

pueden alcanzar la divinidad: su pretensión de unir a los hombres con los solos recursos de la potencia humana es tan vana como la pretensión de Adán de poseer por su sola fuerza la ciencia de la felicidad y de la desgracia. Sólo por Abram, cuya ascendencia nos presenta brevemente (11,28s), y gracias a su fe en Yahveh, serán unidas y bendecidas las familias de la tierra (12,1-3).

## 6. LA HISTORIA PATRIARCAL.

### *Abraham e Isaac.*

El yahvista continúa su síntesis teológica utilizando ahora las tradiciones patriarcales. A diferencia de Adán, Abram, como Noé, obedece a la orden divina. Su paso dio su valor religioso a los lugares santos del norte, Siquem y Betel (12,6-9); pero su recuerdo se fija en el sur, en Mambré (lugar santo cercano a Hebrón). Para el yahvista, Abraham es sobre todo el patriarca tipo, con sus virtudes, su fuerza y su fecundidad. Vive como extranjero en medio de príncipes poderosos que quieren arrebatarle hasta su mujer (12,10-20), pero prospera con la ayuda de Dios. Cede la mejor parte a sus deudos, como Lot (13,1-13, en parte), e intercede en su favor cerca de Dios (18). Las promesas de Dios no van destinadas a él mismo, sino a su descendencia; en el yahvista, toda la vida de Abram, que es Abraham desde su instalación en Mambré, está orientada hacia su posteridad, así como en las monarquías están puestas las esperanzas en el heredero del trono. Esta posteridad desborda la de Lot (13,14-17); además de Israel, comprenderá a Ismael y a Madián. Abram, como Adán, se beneficia de un sueño sobrenatural (*tardemah*) que le proporciona no una Eva, madre de los vivientes, sino una posteridad heredera de las promesas que ha recibido. En efecto, después de un tiempo de sumisión, poseerá el país (cap. 15 en parte). Sin embargo, el verdadero heredero no será el primogénito. Cuando Ismael viene al mundo, es debido a una costumbre de la región; Isaac, por el contrario, nace a consecuencia de una promesa divina, pronunciada durante una comida sagrada que ofrece el patriarca a unos visitantes misteriosos (18,1-15; 21,2 en antítesis con la posteridad de Lot, contaminada por Sodoma, cap. 19)<sup>17</sup>.

El relato del yahvista se traslada ahora a Bersabé (21,33s). Es porque el ciclo de Isaac comienza en esta coyuntura y los recuerdos de este segundo patriarca gravitan en torno a este lugar. El yahvista conocía el sacrificio de Isaac (Gén 22,14-18), con ocasión del cual el *ángel de Yahveh*, es decir, el mensajero que ejecuta en la tierra la voluntad del Dios trascendente, recordaba las promesas hechas anteriormente; pero la mayor parte del relato actual proviene del elohísta. Conforme a estas preocupaciones generales, el yahvista dedica un largo capítulo al matrimonio de Isaac con

una de sus parientas arameas (24). En efecto, el papel de la aramea Rebeca será capital en la transferencia de la promesa al hijo menor Jacob, y no al primogénito, Esaú: ella recibirá el oráculo de Yahveh (25,21-25) y lo hará ejecutar mediante un ardid del que ella misma asumirá la responsabilidad (27).

### *Jacob y sus hijos.*

El yahvista, uniendo el ciclo de Abraham con el ciclo de Isaac, en el cual los relatos del uno son con frecuencia duplicados de los relatos del otro (compárese el cap. 26 con episodios paralelos de la vida de Abraham), se proponía señalar la unidad profunda del culto del Elohim de Abraham, venerado en Hebrón, y del culto de *el 'olam* (más bien «Dios honrado antiguamente», no «Dios de eternidad») venerado en Bersabé y en el Negeb. El ciclo de Jacob, que insiste sobre todo en el norte y en las relaciones con los arameos, le sirve para mostrar la identidad de este Dios, que da las fuentes de agua vivificante y al que el hombre se une mediante una comida sagrada bajo el árbol de Mambré, con la divinidad de los santuarios del norte. Es el Dios presente en el santuario de Betel, donde Jacob recibe a su vez las promesas de Abraham y de Isaac (28,10-22 en parte). La unidad profunda de la época patriarcal no es, pues, sólo la de una genealogía: está garantizada por el culto a un mismo Dios (el «Dios de los padres») y por la participación de las generaciones sucesivas en las mismas promesas divinas, que se realizan en la historia de Israel.

Los matrimonios de Jacob son asimismo acontecimientos capitales, pues le asocian las doce tribus, aun cuando éstas procedan de madres diferentes (cap. 29-30 en parte). La presencia de Jacob es la que asegura a su suegro Labán la bendición de Yahveh (30,30). Él mismo se enriquece por su astucia (30,37-43); luego le protege Yahveh situándolo a distancia tanto de los arameos de Labán (cap. 31 en parte) como de los edomitas de Esaú (cap. 32 en parte). El yahvista, constantemente preocupado por el papel de la mujer en los asuntos humanos y, por tanto, en los planes divinos, menciona en este lugar dos molestos casos de violación, el de Dinah (cap. 34 en parte) y el de Bilhá (35,21s); más tarde vendrá el incesto de Judá (38): este conjunto de anécdotas presenta a los hijos de Jacob a una luz un poco equivocada. Tratándose de antepasados epónimos de las tribus que llevan sus nombres, es difícil distinguir en los relatos actuales la parte que corresponde a los antepasados y la que tienen las tribus a las que marcaron con su sello. El autor no los presenta como santos, si bien subraya que son los depositarios de una herencia divina.

Al yahvista se deben trozos importantes del ciclo de José. Esta historia evoca, tanto en su forma como en su fondo, la dominación, las costumbres y las tradiciones literarias egipcias. Pero para el yahvista es sobre todo ocasión de poner de relieve otros aspectos de su teología. José no es el heredero, es el ministro prudente. El heredero es Judá: él tiene en el relato

17. Sobre Abraham léase *Abraham, père des croyants*, por el cardenal TISSERANT, R. de VAUX; S. STARCKY, «Cahiers sioniens»\* v, 2, París 1951.

yahvista el gran papel de defender a su hermano (37,26s) y a su familia (43,8ss; 44,18ss); él procrea en Canaán (cap. 38), mientras los ismaelitas se llevan a José cautivo a Egipto; él conservará el cetro hasta la venida del misterioso *šiloh* (49,10). En cuanto a José, víctima de la envidia de sus hermanos, cuya inmoralidad había sin duda denunciado (37,2ss), y de la mujer de Putifar, cuyas insinuaciones había rechazado (cap. 39), su éxito final no será debido a su fecundidad, sino a su astucia, que recuerda claramente la de Jacob: en el yahvista le vemos utilizar una copa mágica (44,5), tratar de salvar por astucia sólo a su hermano Benjamín (cap. 44), aprovecharse de la carestía para adquirir en provecho del faraón las tierras de Egipto (47,13-26). En la historia de José hay numerosos rasgos egipcios; pero, como en Gén 3, el yahvista se muestra desconfiado respecto a la sabiduría egipcia, aun a través de sus éxitos políticos. El éxito presente que da por resultado la instalación de los israelitas en la tierra de Gesén, es en sí mismo ambivalente, pues conducirá a la opresión. Lo más eficaz es la bendición del patriarca moribundo. La habilidad de José logra obtener doble parte haciendo bendecir a sus dos hijos, Efraím y Manasés, pero no puede rectificar a su arbitrio la voluntad que tuvo Jacob de conferir a Efraím el derecho de primogenitura. Finalmente, las «bendiciones» de Jacob (Gén 49) definen la parte de cada uno: José tendrá la mejor parte, será el *nazîr* de sus hermanos; pero la realeza recaerá sobre Judá, pues las faltas de los tres hermanos mayores los han hecho indignos. Para terminar, el yahvista se detiene en la muerte de Jacob y no en la de José (cap. 50 en parte): no obstante su grandeza y la simpatía que le demuestra, José no es el objeto de sus preocupaciones fundamentales.

## 7. MOISÉS.

Moisés es, para el yahvista, el último de los patriarcas. Pero no es sólo esto. Lo que Abraham era para Hebrón, Isaac para Bersabé, Jacob para Betel y el Jordán, Moisés lo es, a sus ojos, para Cades. Ya hace tiempo se hizo notar que en J los israelitas van a Cades a raíz del paso del «mar de los juncos». De allí fue Moisés a la montaña santa, pues allí habitaban los quenitas entre los cuales tomó esposa. Como siempre, el yahvista insiste en el matrimonio de Moisés (Éx 2); ¿no había ya, según su costumbre, subrayado el papel de las mujeres en la infancia del héroe? A su esposa madianita debe Moisés la circuncisión de su hijo (4,24-26), y a su cuñado invitará en lo sucesivo a seguirle (o mejor a precederle) a Canaán (Núm 10,29-32). El problema de la descendencia, de la fecundidad y de los ritos de fecundidad obsesiona siempre al yahvista; pero desecha la interpretación naturalista de los cananeos: la circuncisión (4,24-26) es para él un rito de sustitución y de liberación, lo mismo que la pascua (cuya legislación dará pronto) y las fiestas estacionales, que relacionará con el rito de la pascua (Éx 34).

El Dios que se revela a Moisés durante su permanencia entre los que-

nitás, es el Dios del Sinaí, el Dios de la zarza ardiente (*seneh*), idéntico con el «Dios de los mayores». No una simple divinidad de la naturaleza, que hace que brote la vegetación del desierto: sino un *Dios de fuego*, tal como se apareció a Abraham (Gén 15,17). Este Dios es señor de la naturaleza no sólo en el desierto, sino también en tierra de Egipto; así las siete plagas de Egipto que conoce el yahvista son fenómenos típicamente egipcios: el Nilo rojo, las ranas, los mosquitos, la peste del ganado, el granizo y las langostas, fenómenos de que Yahveh es señor y que se producen por orden suya. Yahveh es también el Dios que escogió a Israel como hijo primogénito y lo libertará a costa del primogénito de Egipto (Éx 4,22-26), y esta sustitución se comprende, pues Yahveh, Dios de los nómadas del desierto, garantiza a las tribus su fecundidad exigiéndoles en cada primavera la ofrenda de los primogénitos del ganado en sustitución de la de sus primogénitos (13,11-16; 34,19-20). Finalmente, Yahveh se revela por Moisés como el que *existe* realmente, liberta a su pueblo y hace que la pascua sea la fiesta nacional de la liberación. Dios del *fuego* de la zarza y del *viento* de oriente que deseca (Éx 14), da el *agua* a su pueblo en la fuente de Masah-Meribah, que es Cades (17,1-7 en parte). Dios guerrero, procura la victoria contra Amaleq (17,8-16). Dios de la montaña santa, quiere que se vaya a ella en peregrinación para verlo y tomar con él una comida sagrada (24,1-2.9-11, según Driver); allí también recibe Israel los mandamientos en forma de decálogo ritual (cap. 34 en parte). La unión del israelita con su Dios se seguirá manteniendo también por el rito de la peregrinación nacional en las fiestas estacionales, cuyo carácter naturalista y cananeo pone empeño en eliminar el yahvista (34,18.22-23).

Así, para el yahvista el personaje central y el creador de la religión de Israel no es el patriarca o el rey, ni el ministro hábil: es Moisés, que comunica al pueblo la voluntad de Yahveh, sus *palabras*. Moisés no liberta al pueblo por sus propias fuerzas, o en virtud de su nacimiento, de su matrimonio o de su prudencia; provee a su salud por la revelación divina que recibe en el santuario y transmite al pueblo cuando éste acude en peregrinación a la presencia de Yahveh.

## 8. EL PORVENIR.

Moisés mismo será infiel a la palabra; así, morirá fuera de la tierra de las promesas. Después que a consecuencia de un voto, Israel ha sentado el pie en Canaán con la toma de Horma (Núm 21,1-3), recaerá sobre otro vidente, el extranjero Balaam — guardado por su borrica, como Eva había sido engañada por la serpiente (Núm 22 en parte) —, la misión de anunciar la instalación, la prosperidad y la realeza de Israel. Estamos, a lo que parece, en la región de Cades, puesto que el horizonte político es el del sur de la Judea: Amaleq y su rey Agag, Seír, Set (Sutu [?]) y los quenitas (Núm 24). La esperanza sigue siempre puesta en la monarquía, en el heredero dinástico: «Un astro sale de Jacob, un cetro se levanta en Israel.» La monarquía

entrevista desborda Israel para englobar a los pueblos (cf. Gén 49,10): «Edom será su posesión.» El Dios del yahvista es un Dios universal, que quiere gobernar a todos los pueblos por Judá. Pero al mismo tiempo Dios de la naturaleza, de las fuentes y de la tempestad, que quiere proveer a la prosperidad de su pueblo en un nuevo paraíso (Núm 24,6), mediante un descendiente de Eva (Gén 4,1), que no será necesariamente un primogénito, pero podrá reemplazarlo en sus derechos, como Set a Caín. Esta teología del yahvista debemos llamarla ya mesiánica.

Adquiere todo su relieve si se atribuyen también al mismo autor (o por lo menos a su escuela) los textos de los libros de los Jueces y de Samuel que describen la preparación y el establecimiento de la monarquía davídica. Gedeón (y Abimélek), Jefte, Sansón, Saúl sientan los fundamentos de la monarquía de Israel, que un Samuel realiza y consagra en la persona de David. Después de David, el heredero no es el primogénito, sino Salomón. En los tiempos antiguos Dios había prometido su fecundidad a los patriarcas; ahora promete a la casa de David su eterna asistencia (2Sam 7). Con frecuencia se han subrayado las relaciones que existen entre el yahvista y el gran relato de la sucesión de David<sup>18</sup>: el mismo arte en el relato, la misma psicología, con frecuencia el mismo vocabulario («el bien y el mal»). Se trata también del mismo problema: ¿por qué Salomón, no siendo el primogénito, es el verdadero heredero de las promesas divinas? Siguiendo el mismo procedimiento literario de una sucesión de escenas encadenadas entre sí, en virtud de una misma teología de la Providencia divina, omnipotente contra la prudencia humana (2Sam 17,14), pero muy respetuosa de las causas físicas y psicológicas, el autor muestra en Salomón al heredero de David y de las promesas hechas a éste, como Jacob era el heredero de Abraham y de Isaac. La elección de Salomón, en medio de una trama de mujeres, de nacimientos y de envidias, se explica por la elección de los patriarcas. El arca de la alianza, trono de Yahveh, está ahora ya en Sión y a este santuario nacional debe, de ahora en adelante, acudir el israelita para hallar a su Dios, obedeciendo así al código mosaico de Éx 34. Así se ven definidas la fe y la esperanza de Israel. Ya se sabe dónde hallar la presencia del verdadero Dios y su oráculo. No se contradice la aspiración a participar en la expansión de la vida divina en la creación, tan profundamente arraigada en la mentalidad del oriente antiguo; pero sólo se puede realizar por la fidelidad al Dios de los padres, Yahveh, que dio a Moisés su ley en el Sinaí y que garantizará el triunfo de su pueblo en la persona de un jefe nacido de Judá: tal es en el siglo x la esperanza de Israel.

18. J. HEMPEL, *Althebrische Literatur...*, p. 108s. y 116s.

### § III. El elohísta.

#### 1. LAS PREOCUPACIONES DEL ELOHÍSTA.

Con datos muy a menudo semejantes, los textos llamados elohístas expresan otro aspecto de Dios y de su acción. No tienen la vivacidad ni lo pintoresco del yahvista: menos vigor dramático, como también menos ardor nacional. Son más sencillos, más fluidos, más desvaídos, si se quiere. Con frecuencia se ha subrayado su arcaísmo. Relatos y leyes se atienen al patrimonio nacional, sin preocuparse mucho de la conquista del mundo. El problema de la fecundidad y del desenvolvimiento de la vida preocupa al autor menos que el de la conservación de la herencia prometida a los padres y conquistada por Josué, discípulo de Moisés. Por mucho que se haya discutido, parece ser que el elohísta constituía un relato seguido, centrado en las tribus del norte. En el asunto de José, Rubén, el primogénito, ocupa el puesto que ocupaba Judá en el yahvista. Los relatos elohístas son también los que hablan de los arameos, cuyas fronteras con Israel hay que delimitar; los habitantes del país son más bien los amorreos que los cananeos. Cuando se trata de los relatos del sur, el elohísta parece no ser a veces más que un calco bastante pálido del yahvista, y no conocer sino a través de éste las tradiciones de Abraham, Hagar y de Bersabé.

Lo que el elohísta pierde en dinamismo, lo gana en profundidad moral. Su sentido del pecado es más afinado que el del yahvista. Le repugna que se hubiera podido sospechar que Abraham había mentido a Abimélek y precisa muy bien que Sara era hermanastra del patriarca (Gén 20,12). Conoce la manera como Jacob acrecentaba sus rebaños, pero en él no hay engaño: Dios protegió a Jacob impidiendo a Labán causarle perjuicios (Gén 31,4-13).

Así, en el elohísta, la revelación y la ley son más morales que culturales. El don de Dios consiste en dar a conocer claramente a su pueblo las faltas que ha de evitar. Los fundamentos de la ley, que se expresan en el decálogo, atañen a los deberes para con Dios y para con el prójimo. Estos deberes se precisan luego en el código de la alianza, donde el respeto del prójimo y de sus bienes es sancionado por costumbres y preceptos (*mišpatim* y *debarim*), a los que Dios da su sanción. El elohísta sabe, como el yahvista, que toda vida y todo bien proceden de Dios, pero no describe ya esta unión de Dios y del hombre en términos de paternidad ni en función de ritos de fecundidad. Para él se trata de voluntades unidas en una *alianza* que los dos contrayentes deben respetar. El yahvista no ignoraba este aspecto de las cosas, pero escribía en una época en que la vitalidad de Israel parecía capaz de absorberlo todo, capaz de asimilar a Canaán y a las naciones. Las rupturas necesarias aparecen con más relieve en el elohísta: el hombre tiene que tomar más precauciones para mantenerse unido con Dios.

En efecto, según él, la voluntad del hombre puede desfallecer radicalmente hasta tomar a Yahveh por un vulgar Baal. De ahí su insistencia en



la espiritualidad de Dios. El verdadero Dios es el Dios de la conciencia y de los mandamientos. Sobre todo, ¡cuidado con hacerle estatuas ni representaciones! No se trata tanto de *ver* a Dios en el santuario, como en el yahvista (Éx 24,10): por el contrario, hay que recordar que no es posible dirigirse a Dios con los ojos de la carne: «Nadie puede ver a Dios y vivir» (Éx 33,20; cf. 20,19). Así, en él tienden a desaparecer los antropomorfismos; Dios aparece en sueños a Abraham, Abimélek, Jacob y José. No es que Dios se aleje del hombre, pero el hombre debe hacerse cargo de que ha de espiritualizarse para no alejarse de Dios.

Semejante desconfianza frente a Canaán y a sus concepciones naturalistas se halla también en los profetas: en Amós y, sobre todo, en Oseas. En la redacción elohísta se discierne ya un movimiento profético que comienza. Con frecuencia hace alusión al culto sin reprobárselo, pero teme las desviaciones. Admite la pascua y los sacrificios de sustitución, como el de Abraham (Gén 22,1-13); pero critica a Aarón y los banquetes ante el becerro de oro (Éx 32 en parte), así como las carnes de *qibrot-ha-taawah* (Núm 11, 18). Dios bendice a Leví; pero lo que ofrece Leví no son tanto sacrificios de animales y de vegetales, cuanto el incienso y el humo de los holocaustos, y su función esencial es dar a conocer los designios de Dios mediante los *urîm* y los *tummîm* (Dt 33,8-10).

El elohísta, totalmente orientado hacia la tradición mosaica, la del desierto, ha conservado, pues, tradiciones y costumbres muy antiguas, hasta arcaicas: así arcaizaban los rekabitas en tiempo de los profetas (Jer 35, 1-11; 2Re 10,15). Bien mirado todo, su redacción revela una época más reciente que la del yahvista. Como los profetas, tiene presente la necesidad de la penitencia y del perdón (Éx 33). No prepara tanto el conocimiento del misterio mesiánico cuanto el del misterio de la redención, bosquejado a través de las antiguas tradiciones históricas de Israel.

## 2. LA ÉPOCA PATRIARCAL.

Su relato, centrado en la *alianza* y no en la *bendición*, no comienza con la creación, sino con la alianza con Abraham (Gén 15 en parte). Opone ya los herederos del patriarca a los arameos de Damasco (15,2), y sólo cuando la iniquidad de los amorreos llegue a su colmo (nótese la exigencia moral) llegarán a poseer el país (15,16). Abimélek se salvó porque tenía el corazón íntegro (20), y Dios prestó socorro a Hagar, a la que Abraham, con gran pesar suyo, había debido despedir (21,6-21). Si Abraham habita en el sur, es gracias a una alianza con Abimélek (21,22-32). Luego debe su hijo y su herencia a su fidelidad que no rehúsa nada a Dios (22,1-13).

Sin detenerse en la historia de Isaac, el elohísta pasa rápidamente a Jacob. Es posible que le pertenezca el relato del plato de lentejas: Esaú no aparece en él sencillamente como un desheredado, sino como un glotón que desprecia el don divino del derecho de primogenitura, lo cual da una nota más moral a la elección de Jacob (25,29-34). En todo caso, co-

noce el paso de Jacob por Betel, que no es ya para él el lugar de la presencia de Yahveh (v. 16 de J), sino la «puerta del cielo», donde los ángeles suben y bajan para procurar la unión de Dios y de los hombres. En este lugar se concluye una especie de alianza en la forma de un voto: si Dios le protege, Jacob vendrá a pagar el diezmo en Betel (28,11-12.20-22). Dios le protege, en efecto, contra Labán (cap. 31), que se ha mostrado injusto con él (31,36-42). Después de la fuga de Jacob, se concluye un acuerdo de fronteras entre arameos e israelitas, del que Dios es instituido testigo (31,43-54 en parte). Jacob se instala entonces en Mahanaim y en Penuel, logrando por medios pacíficos mantener distante a Esaú (32,33 en parte). Si no puede mantenerse cerca de Siquem, es a causa del acto desleal de Simeón y de Leví (Gén 34 en parte,) y el patriarca subraya esta deslealtad (34,30). Fiel a su Dios que le ha protegido y al que, por un privilegio especial, pudo, sin morir, ver en Penuel (32,31), vuelve a Betel a cumplir su voto después de haber enterrado a los dioses extranjeros bajo el terebinto de Siquem (35,1-8.14; cf. Jos 24,14-23).

Naturalmente, el elohísta dedica grandes amplificaciones a la historia de José, antepasado de dos tribus poderosas del norte, Efraím y Manasés. José está en relación con Dios por medio de sueños que le anuncian su grandeza y excitan la envidia de los hijos de Bilhá y de Zilfá. Éstos, no obstante la oposición de Rubén, lo venden a unos madianitas (el yahvista decía: ismaelitas) no lejos de Dotain. Pero su ciencia de los sueños le viene de Dios (41,16) y le permite prever el porvenir no sólo del copero mayor y del panadero mayor (cap. 40), sino también del faraón (cap. 41), que reconoce en él la presencia del Espíritu de Dios (41,38). Por este aspecto de su personalidad, José tiene un aire de profeta. Mas el Espíritu de Dios lo provee también de dotes de gobierno: proporciona a Egipto una prosperidad única en el universo (41,53-57). Sus hermanos acuden, pues, a él; José los trata como a espías, reclama a Benjamín y guarda a Simeón en cadenas: entonces tienen que reconocer la justicia de su castigo (42 en parte). Rubén es generoso, pero José lo es todavía más: hace que su padre vaya a Egipto. Jacob, tras una visión de Dios, acude a su llamada (46,1-4); reserva a José sus últimas instrucciones y a sus dos hijos una bendición especial (48 en parte). José, al morir, perdona a sus hermanos y, anunciándoles su regreso a Canaán, les descubre el sentido religioso de los acontecimientos: «¿Estoy yo en lugar de Dios? El mal que os habíais propuesto hacerme, Dios, en sus designios, lo ha convertido en bien, para que se cumpliera lo que hoy se realiza, salvar la vida a un pueblo numeroso» (50,20). Es ya la teología que presenta a Dios en pugna con el mal y logrando utilizarlo para sus benévolos designios.

## 3. MOISÉS.

Esta doctrina se manifiesta con mayor esplendor en la historia de Moisés. Los patriarcas habían vivido y se habían asentado en Canaán por una

serie de acuerdos, de alianzas: Moisés va a fundar el pueblo de Israel gracias a la alianza por excelencia. El estado de los hebreos es lamentable, abrumados como están por penosos trabajos. Si no perecen, es gracias a las comadronas egipcias que «temen a Dios» y dejan que vivan los muchachos. El niño Moisés vivirá, pues; pero no hallará la misma justicia en sus compatriotas y deberá huir a Madián. El acto generoso con que protege a las hijas de Reuel es recompensado (Éx 2): recogido por los madianitas, tiene la revelación del Horeb que le da a conocer el nombre de Yahveh, no más el Dios de Jacob que se negaba a dar a conocer su nombre cerca del Yabboq (Gén 32,30), sino «el que es» (Éx 3,13-15). Moisés tiene una misión precisa: libertar a su pueblo para que vaya a ofrecer sacrificios sobre esta montaña (Éx 3,12), a tres jornadas de camino (5,3). Como se había previsto, el faraón se niega y aumenta la carga de los hebreos (Éx 5 en parte). Pero Yahveh se sirve de sus armas: las plagas de Egipto. Las cinco plagas que todavía tenemos del relato elohísta (el agua cambiada en sangre, granizo, langostas, oscuridad, primogénitos), están orientadas hacia la fiesta de primavera, pues hacen alusión al desarrollo primaveral de la vegetación (9,25a.31s) y al ganado del sacrificio. La marcha se efectúa en buena armonía con la población (11,1-3; 12,35-36: E no es antiegiptio) y Moisés, provisto de su vara, emblema de su autoridad divina, conduce al pueblo al Horeb por una vía que no es la de los filisteos (13,17-19), guiándolos por tanto hacia el sur. Moisés vuelve a encontrarse allí con los madianitas, con Jetró que le da consejos para la organización del pueblo (cap. 18). Pero hay algo más: en la montaña santa Moisés recibe el decálogo (20,1-17), los diez mandamientos, que son las cláusulas de la alianza entre Yahveh y su pueblo (24,3-8). La infidelidad del pueblo y las condescendencias de Aarón dan inmediatamente lugar a la rotura en añicos de las tablas de la ley (cap. 32): muy cercana a la predicación profética está la polémica contra el becerro de oro (Os 8,5-6; 10,5), que salpica de paso al sacerdocio aaronita. Entonces los israelitas deben hacer penitencia despojándose de sus alhajas y Moisés erige fuera del campamento el tabernáculo donde Yahveh desciende en forma de nube para comunicarle sus oráculos (33,7-11). Allí se manifiesta Yahveh como un «Dios de ternura y de compasión; lento para encolerizarse, rico en benevolencia y fidelidad, que mantiene su benevolencia por mil generaciones, perdona la falta, transgresión y pecado, pero no deja nada impune y castiga la falta de los padres en los hijos y en los hijos de los hijos hasta la tercera y cuarta generación» (34, 6-7): toda falta se puede perdonar, pero es necesario que tarde o temprano sea expiada.

En medio de un pueblo de dura cerviz (Éx 32,9), Moisés es un personaje sobrenatural (34,29-35; sin duda E), incomparablemente superior a Aarón y Miryam (Núm 12,1-16), puesto que ve a Dios cara a cara y lleva en sí el reflejo de su benevolencia. Profeta por excelencia, tiene el Espíritu de Dios que puede comunicar a los ancianos (Núm 11,10-30). Desde este momento Josué adquiere importancia (Éx 33,11b). Huésped

del tabernáculo, ya en Cades muestra su fidelidad a Yahveh pronunciándose en favor de la conquista de Canaán, que ha explorado (Núm 13-14 en parte). La infidelidad del pueblo obliga a renunciar a esta conquista por el sur (Núm 14,39-45): ¡siempre el mismo problema de unas masas rebeldes, desatentas a la voz profética! Los israelitas pasan por Edom (20,14-21) y se apoderan de Transjordania (21,10-20). Entonces tropiezan con Moab, cuyo rey hace venir a Balaam de Petor, en las riberas del Eufrates. Este adivino, adorador de Yahveh, debe bendecir a Jacob, porque no hay en él «iniquidad ni magia» (Núm 22 en parte; 23). El elohísta describe luego la instalación de Israel en Transjordania (cap. 32) y sin duda en esta ocasión, en la redacción primitiva, daba Moisés a su pueblo como testamento el código de la alianza, que la inserción del Deuteronomio desplazó a Éx 20,24-23,15. Ya no le queda a Moisés sino convocar a Josué en su tienda a fin de transmitirle sus instrucciones sobre la conquista (Dt 31,1-3.14a.15. 23); luego bendice a las tribus (Dt 33). En las perspectivas del elohísta, conformes al esquema que se halla en las inscripciones de su tiempo, estas bendiciones están en correlación con las maldiciones llamadas de Siquem (Dt 27), donde, una vez más, el elohísta recuerda las exigencias morales de la religión de Israel.

#### 4. EL ELOHÍSTA Y LOS RELATOS DE LA CONQUISTA.

Es posible que la obra primitiva se prolongara más allá del Pentateuco con los relatos benjaminitas del libro de Josué. En efecto, el relato parece orientado hacia las realizaciones de la conquista y la asamblea de Siquem. Se descubren los datos fundamentales de la teología elohísta: sus nociones de pecado, de penitencia y de perdón, en los libros de Josué, de los Jueces y de Samuel (v. gr. Jos 24; 1Sam 12). A los ojos de ciertos críticos, estos últimos relatos provienen de una obra antigua que narraba la conquista y las liberaciones suscitadas por Yahveh; un autor de mentalidad profética la habría completado y retocado añadiéndole reseñas sobre los orígenes patriarcales y mosaicos, donde ciertos relatos del yahvista se incluían en una nueva perspectiva. También son posibles otras hipótesis. En todo caso, el conjunto de los relatos elohístas estaba terminado, a más tardar, en la primera mitad del siglo VIII a.C., algún tiempo antes de la caída de Samaria.

#### § IV. El Deuteronomio.

##### 1. LA FUSIÓN DEL YAHVISTA Y DEL ELOHÍSTA.

Una vez que el reino del norte fue anexionado por los asirios, los israelitas que quisieron mantenerse fieles al Dios nacional refluieron a Jerusalén, donde todavía se honraba a Yahveh como a Dios soberano. El rey Ezequías favorecía entonces el renacimiento nacional y religioso. En

torno a la dinastía de David se dejaba sentir una efervescencia religiosa que, en la hipótesis «documental», permite proponer una explicación plausible. Para marcar la reunión del norte y del sur en una fe común en el Dios de Israel, las dos tradiciones históricas, que celebraban la acción de Yahveh en favor de su pueblo, fueron reunidas en una sola obra (llamada «jehovista» por algunos críticos). Esta fusión quiso respetar lo más posible los textos en que el norte y el sur reconocían respectivamente su creencia; fueron efectivamente bastante bien conservados para que en nuestros días permita el análisis crítico, no sin dificultades, descubrir sus elementos, a veces lagunares. No obstante, el redactor puso empeño en dar coherencia al conjunto; la historia de José salió particularmente bien lograda, con sus efectos dramáticos y su epílogo. En los relatos, el redactor sacrificó más bien al elohísta, excepto cuando se trataba del sentido religioso que había que dar a ciertos ritos, como el sacrificio de sustitución (Gén 22). Conservó el dinamismo y la esperanza nacional y monárquica del yahvista, aunque incorporándoles las exigencias morales y espirituales del elohísta.

## 2. DEL ELOHÍSTA AL DEUTERONOMIO.

Paralelamente a este trabajo de conservación, se llevaba adelante otro mucho más nuevo, aunque de espíritu no menos tradicional: la redacción del Deuteronomio. Durante mucho tiempo se ha visto en este libro la obra de los sacerdotes de Jerusalén, que quería centralizar en su provecho e inspiraba las medidas tomadas por Josías en 622 contra los lugares altos. Estudios profundos (entre otros los de Welch, Alt y Von Rad<sup>19</sup>) tienden actualmente a asociar el Deuteronomio a los ambientes del norte. De hecho no parece que los sacerdotes de Jerusalén fuesen favorables a una obra que daba a todos los levitas igualdad de derechos en el santuario central. El Deuteronomio está en línea de continuidad con la obra elohísta. La montaña santa es en los dos casos el Horeb, no el Siná. Con algunas pocas variantes, en ambos se revela el mismo decálogo moral. La prosperidad nacional preocupa a D y E más que la expansión de Israel por el mundo (J). Como la obra elohísta, el Deuteronomio se concluye con bendiciones y maldiciones que sancionan la fidelidad o la infidelidad del pueblo escogido. El Dios del Deuteronomio es siempre Elohím que castiga y usa de misericordia (5,10; 7,12); ha hecho alianza con Israel y le ha dado sus mandamientos, pero éste ha sido ya infiel (9,8ss). Por esta herencia elohísta, una parte sustancial del Deuteronomio deriva en línea recta de Moisés.

Pero, tanto en su forma como en su fondo, el Deuteronomio es muy distinto de los textos elohístas. No es un relato en el que se encuadran leyes; es un código (cap. 12-16) precedido y seguido de discursos (cap. 1-11 y 27-30). También contiene historia, incluso en el código (23,5s),

19. G. VON RAD, *Das Gottesvolk im Deuteronomium*, Stuttgart 1929, *Deuteronomium-Studien* Gotinga 1948; A. ALT, *Die Heimat des Deuteronomiums*, Munich 1953.

pero ésta sólo comienza en el Horeb; no se evoca ya a los patriarcas sino como a depositarios de las promesas divinas. Moisés, solo, domina con toda su grandeza la historia de Israel. La ley que había sido dada por medio de él, fue depositada al lado del arca de la alianza (31,26), en el lugar escogido entre todos por Yahveh para «hacer que habite allí su nombre»; se deberá leer al pueblo cada siete años. Los santuarios en otro tiempo venerados a causa del recuerdo de los patriarcas, son ahora reprobados; las fiestas deben celebrarse en un solo lugar por todas las tribus (12,5). Ciertamente se conserva algún recuerdo del antiguo santuario confederal de las tribus; pero de hecho el arca está en Jerusalén. Después del derrumbamiento del reino del norte, los israelitas fieles sólo reconocen como valdero el santuario davidico, al que acudirán aun después de la toma de la ciudad por Nabucodonosor (Jer 41,5).

## 3. EL ESPÍRITU DEL DEUTERONOMIO.

Los lugares altos provienen de Canaán, e Israel ha sido pervertido por Canaán. Canaán es para Israel un lazo en que se altera la fe. El Deuteronomio contiene una verdadera teología del «pueblo de Dios». «Yahveh, tu Dios» o «vuestro Dios», dice constantemente dirigiéndose a Israel (4,24...). Este pueblo ha sido escogido, «elegido» (7,6), por un acto especial de su Dios. Forma una unidad, un *qahal* (5,19...), y todos los israelitas son «hermanos» (15,7...). Esta elección de Dios fue gratuita (9,5...), así como el don que le hizo de este país en el que otros habían trabajado (6,10ss). Elección y don no se explican sino por el amor de Yahveh (7,8), un amor apasionado, celoso (6,15). Por consiguiente, Israel debe guardarse para Yahveh; debe *amarlo con todo su corazón*, con toda su alma, con todas sus fuerzas (6,4ss) y por eso no debe contraer alianzas ni matrimonios con los cananeos. Sólo Yahveh es Dios, sólo Él es digno de amor y de fidelidad. Dio sus pruebas en el desierto, donde «corregía a Israel como un padre corrige a su hijo» (8,5). Así pues, Israel no conservará la posesión de su «buen país» en el que «fluye leche y miel» (6,3), sino observando los mandamientos y poniéndolos en práctica. Este pueblo y este país tienen sus instituciones propias: Israel es verdaderamente un Estado con sus reyes, sus sacerdotes, sus profetas y sus tribunales (17-18); tiene sus costumbres religiosas y sus fiestas; pero todo esto está subordinado a la ley de Yahveh y a su decálogo. Los actos prohibidos son tales porque son «abominaciones» ante Yahveh (12,31...). Es preciso (proclama el libro dirigiéndose a Israel) escuchar «la voz de Yahveh, tu Dios» (13,19...) y hacer que «desaparezca el mal de en medio de ti» (13,16...).

Estos «mandamientos, leyes y costumbres» (27,17) que «Yahveh ha prescrito» y que constituyen una *tórâh*, no se conciben ya como un simple imperativo. Si las relaciones de Yahveh y de su pueblo están descritas en términos de gracia y de afecto, los mandamientos divinos son considerados también como algo mucho más íntimo al hombre: «Esta ley que te pres-

cribo hoy no rebasa tus medios ni está fuera de tu alcance. No está en los cielos, de modo que hayas de decir: "¿Quién subirá por nosotros a los cielos para buscarla, para que la oigamos y la pongamos en práctica?" No está allende los mares, de modo que hayas de decir: "¿Quién irá por nosotros allende los mares para buscárnosla, para que la oigamos y la pongamos en práctica?" Porque la palabra está muy cerca de ti, está en tu boca y en tu corazón para que la pongas en práctica» (30,11-14). El Deuteronomio, quizá por influjo de la corriente de Sabiduría, se esfuerza por llegar así al corazón del hombre y convencerlo. De ahí esos discursos que tratan de abrir el *corazón* del hombre, es decir, el entendimiento y la voluntad en lo que tienen de más personal (6,5). Menos que nunca aceptará el Dios de Israel ser representado en la forma de una estatua o de un ser material (4,15s); es un Padre que ha dado a Israel su palabra vivificante, palabra que puede darle felicidad y larga vida. Se ha entregado por medio de esta palabra: «Las cosas ocultas son de Yahveh nuestro Dios; pero las cosas reveladas son nuestras y de nuestros hijos para siempre, a fin de que pongamos en práctica todas las palabras de esta ley» (29,28). Teología del pueblo de Dios, teología de la palabra vivificante, pero también teología de la revelación, que se esboza, y del milagro, que es su signo.

#### 4. FINALIDAD Y FECHA DEL LIBRO.

Este libro profundamente humano, que quiere tener consideraciones con los cautivos, con el extranjero, la viuda y el huérfano, con los deudores y los levitas pobres (14,27,29), es un libro que no tiene nada de apocalíptico. Algunos ven en él un programa. Es más bien una reflexión inquieta y el resumen de una experiencia dolorosa. Israel aprecia el don de Dios y teme perderlo; los autores inspirados hacen un nuevo esfuerzo por alcanzar la clase dirigente, totalmente penetrada de la cultura de sabiduría internacional: «Así seréis sabios y avisados a los ojos de los pueblos. Cuando éstos lleguen a conocer todas estas leyes, exclamarán: "No hay más que un pueblo sabio y avisado, que es esta gran nación." ¿Qué nación, en efecto, hay tan grande que tenga los dioses tan cercanos a sí como lo está Yahveh, nuestro Dios, cuantas veces lo invocamos?» (4,6).

Hay quienes ponen la composición del Deuteronomio en la época de Ezequías, en que las gentes coleccionaban proverbios (Prov 21,1); el texto, que desagradaba al clero de Jerusalén, habría permanecido oculto hasta el día en que Josías se halló en condiciones de ganarse las provincias del norte y juzgó oportuno apoyarse en una ley que provenía de ellas. Según otros, la obra fue compuesta bajo Manasés; según otros, en el reinado mismo de Josías. No es necesario añadir que en todo caso está enraizada en una tradición más antigua que deriva en línea recta de los medios del norte, influidos por la predicación profética de los siglos IX y VIII, las mismas prácticamente en que cristalizaron las tradiciones elohístas. Pero la crítica admite unánimemente que ni el código ni los discursos tienen

una sola procedencia. Steuernagel ha distinguido una serie de D (D<sup>1</sup> D<sup>2a</sup> D<sup>2b</sup>) y ha querido basarse en el hecho de que algunos pasajes están en singular y otros en plural. Este criterio es de difícil manejo. Hay argumentos en favor de una edición doble. La primera, anterior a Josías (o contemporánea), comenzaría en el cap. 5 y terminaría con las bendiciones y ciertas maldiciones del cap. 29; la segunda dataría de la cautividad, presupuesta en el cántico de Moisés (32) y en los cap. 1-4, donde se narran acontecimientos posteriores a los de los capítulos siguientes, según puntos de vista que parecen ser de la cautividad (4,28-31).

La obra tuvo un influjo considerable. La redacción de los libros históricos (de Josué a los Reyes) está fuertemente inspirada en su teología. Las reformas de Nehemías se apoyan en el código, y el libro de las Crónicas se mantiene en la misma línea. Es difícil precisar cuándo fue unido el Deuteronomio al escrito «jehovista». Por lo regular se admite que esta inserción (que dio lugar al desplazamiento del código de la alianza) fue anterior a la fusión de los textos J-E-D con los escritos sacerdotales, de que vamos ahora a tratar.

#### § V. Los escritos sacerdotales.

##### BIBLIOGRAFÍA

- G. VON RAD, *Die Priesterschrift im Hexateuch*, Stuttgart 1934.  
 G. AUZOU, *Connaissance du Lévitique\**, Paris 1953.  
 J. HEMPEL, *Priestercodex*, en PAULY-WISSOWA, *Realencyclopedie der class. Alt. Wiss.* xxii, 2, col. 1943-1967, Stuttgart 1954.  
 A. KUSHKE, *Die Lagevorstellung der priesterlicher Erzählung*, en ZAW 1951, 75-105.  
 A. VAN DER VOORT, *Gen., I, 1 - II, 4a et le Psaume CIV\**, en RB 1951, 321-346.

##### 1. LA LEY DE SANTIDAD.

Los sacerdotes de Jerusalén, descendientes, por Sadoq, de Aarón, el sacerdote del desierto del sur, muerto cerca de Cades (Núm 20,22-29), prácticamente no habían aceptado el Deuteronomio (cf. 2Re 23,9 y Dt 18,8). Poco accesibles al espíritu de esta corriente venida del norte<sup>20</sup> y más o menos influidos por el espíritu de sabiduría, humanista y cordial, se inspiraban más bien en la teología tradicional de la trascendencia de Yahveh, el Dios «santo», inaccesible a las empresas humanas y del que Isaías se había constituido en heraldo. Para ellos no se trataba tanto de aproximar la palabra de Dios lo más posible al hombre cuanto de elevar al hombre hasta Dios por su fidelidad a las prescripciones tradicionales: «Sed santos como yo soy santo», dice Yahveh (Lev 19,2). Si Dios es trascendente, el

20. Sobre las tradiciones del norte en el AT, cf. A. VACCARI, VD\* 1937, p. 372.

hombre, mediante la liturgia, su código y sus reglamentos, puede vivir con Él y participar de su santidad.

En la hipótesis documental, se puede admitir que se hiciese una colección de las costumbres de Jerusalén con el espíritu de esta teología. Paralelamente al Deuteronomio se redactó la *ley de santidad*, recogida en Lev 17-26 (salvo las adiciones posteriores). Como el código deuteronomico, comienza por la ley sobre el santuario, continúa con diversas series de prescripciones sobre la moral, el matrimonio (20), los sacerdotes (21), los sacrificios (22), las fiestas (23) y termina, como el Deuteronomio, con bendiciones y maldiciones (26). La santidad debe penetrar toda la vida del fiel. Independientemente de toda consideración histórica, se presenta como un absoluto establecido como tal desde el desierto. La comunidad de Israel, el *qahal* del Deuteronomio, es aquí una comunidad litúrgica muy estricta (*'edah*), en la que «se ama al prójimo como a sí mismo» (19,18), pero donde apenas se transparenta el gozo y la confianza. La *'edah* está jerarquizada con sumo sacerdote (21,10), sacerdotes, quizá levitas y, por fin, israelitas (*benê israel*). El código mismo consigna costumbres muy antiguas, y se presiente en este trabajo un reflejo de defensa de los aaronitas. Como el profeta sacerdote, Ezequiel, llevado cautivo a Babilonia, se apoya en esta ley o en costumbres del mismo espíritu, una primera redacción pudo muy bien haberse hecho en el reinado de Josías.

## 2. LA HISTORIA SACERDOTAL.

Después de la caída de Jerusalén en 586, la importante masa de cautivos judíos trasladados a Babilonia se vio empeñada en problemas religiosos completamente nuevos. No se trataba ya de reglamentar la vida y las diferencias entre individuos en la tierra de Canaán, ni de hacer funcionar o reformar las instituciones estatales o monárquicas con el fin de mantener en Israel la religión de Yahveh establecida por Moisés. Había que organizar en tierra extranjera la vida de la antigua comunidad, dispersa ahora entre las naciones, súbdita de un monarca universal, pero gentil, y sometida a la fascinación de cultos prestigiosos. Una misma sangre, las mismas tradiciones, un sacerdocio auténtico: tales eran las únicas bases que podían garantizar la perennidad de la vida religiosa en el Israel cautivo, que no era un Estado, mas tampoco era todavía una Iglesia. Se puede admitir que se redactase entonces lo que el padre Lagrange llama un *építome* (*précis*): la historia sacerdotal (Pg de los críticos). Esta síntesis da a las instituciones religiosas de Israel un valor universal insertándolas en un marco de historia general, dominado por una teología de la presencia divina y de sus exigencias. El estilo será, pues, seco, el vocabulario preciso y técnico como el de un catecismo; los relatos serán sobre todo ilustraciones de la doctrina espiritual; las cifras ayudarán a precisar los marcos del pensamiento. Finalmente, en el fondo, se hallará la fe en la ley de Yahveh y la esperanza del regreso a su tierra santa.

La obra comienza con un gran cuadro del universo organizado<sup>21</sup>, «el cielo y la tierra», en el que el hombre ocupa el primer puesto, ya que es el único ser hecho a *imagen de Dios*. Como Dios, tiene poder y fecundidad; como Dios, descansa el séptimo día; como Dios, después de haber labrado en este mundo, está llamado a un sábado eterno sin tarde ni mañana (Gén 1-2,4a). La vida recibida de Dios es transmitida fielmente de generación en generación por los patriarcas antediluvianos (5). Aunque la tierra se corrompe delante de Dios (6,11) por causa de los hijos y de las hijas que han engendrado, su linaje es bueno: uno de ellos, Henoc, va a reunirse con Dios, sin morir; también su descendiente, Noé, camina con Dios y es íntegro (6,9). Se salva del diluvio gracias al arca, especie de santuario, cuyas dimensiones da Dios, como lo hará con el tabernáculo de Moisés. Con Noé se salva una pareja de cada especie animal y, cuando un ciclo litúrgico de un año se ha terminado, bendice Dios a Noé y concluye una *primera alianza* con todos los seres vivos. Su única cláusula es el respeto a la vida y a la sangre; su signo sensible es el arco iris (9,1-17). El autor sacerdotal presenta luego un cuadro de los pueblos, agrupados en líneas genealógicas (Gén 10): hay una unidad fundamental en la diversidad humana, unidad de sangre y unidad de destino. Después, la generación de Sem nos lleva hasta Abraham.

Éste es objeto de una *elección divina* manifestada en una aparición. Dios exige una *raza* a la que dará una *tierra*: es una *segunda alianza* marcada con un nuevo signo, no ya en los cielos, sino en la carne: la circuncisión (17). Nacor, hermano de Abraham, no se beneficia de tal signo ni de tal promesa para sus descendientes (22,20-24). Primera prenda del porvenir: Abraham adquiere de los heteos la caverna de Macpela, donde entierra a Sara, sin deber por ello nada a los habitantes del país (23), y allí mismo es enterrado él (25,7-10). El autor sacerdotal había insistido en el hecho de que Abraham había, como los desterrados de Judá, habitado en el país de los caldeos: Ur de los caldeos, decía con un anacronismo intencionado (pues en Ur no había caldeos en tiempos de Abraham). Luego trata muy brevemente de Isaac (25,11) y se detiene más en Ismael (25,12-18) y Esaú (25,19-21; 26,34-35; 27,46-28,9). Pero lo hace para subrayar que los dos se desvían del linaje santo: se entienden con los cananeos, mientras que Jacob, para evitar casarse con personas del país, se dirige a Paddan-Aram, donde se casa (29,24,29). Vuelve cerca de su padre con sus doce hijos (31,18b; 33,18a; 35,9-13.15.23-29) y se instala no lejos de Esaú (36; 37,1,2a). El autor se detiene muy poco en José (41,46); lo único que le interesa es el cuadro de la instalación de la familia de Jacob en Egipto (46,6-27; 47,5.6a.7-11.27b.28; 48,3-6), y luego la inhumación del patriarca en Macpela (49,29-33; 50,12s).

He aquí a los descendientes, cautivos en tierra extranjera (Éx 1,1-5; 2,23-25), que es una manera de presagio. Pero entre los hijos de Leví ha-

21. Sobre las interpretaciones patristicas cf. F. VIGOUROUX, *La cosmogonie mosaïque, d'après les Pères de l'Église*, Paris 1889.

llamos a Moisés y a su hermano Aarón (6,13-25). Yahveh, conocido hasta entonces con el nombre de El Šadday, les da el encargo de libertar a su pueblo (6,2-12). Rasgo significativo: Aarón será quien hable y lance la vara milagrosa (6,26-7,13). Se asiste a una lucha entre los milagros de Yahveh y los prodigios de los magos de Egipto (también los había en Babilonia). En el autor sacerdotal las plagas tienen de particular que son obra a la vez de Moisés y de Aarón. Las cinco plagas de P corresponden a las de J (tradición del sur), pero hay dos menos, como también dos ligeras transformaciones: las moscas de J son substituidas por el polvo que se convierte en mosquitos, y la peste del ganado, por la ceniza que produce tumores. La plaga de los primogénitos introduce la legislación de la pascua, donde la *inmolación del cordero pascual* tiene más importancia que los ácidos. Los israelitas salen solemnemente de Egipto, como una procesión en buen orden (12,40s) y atraviesan el mar entre dos muros de agua (14,22). Los milagros del desierto son una vez más asunto de Moisés y de Aarón (Éx 16,6s), y el sábado es respetado.

En el Sinaí (19,1.2a) tiene lugar una nueva revelación y una *tercera alianza*, que continúa las de Noé y Abraham. Es la del culto y del santuario, cuyo intermediario (24,15-18a; 25-31) y realizador (35-40) es Moisés; los beneficiarios son Aarón y su descendencia, a quienes asisten los otros levitas (Lev 8-10). La tribu de Leví, contrariamente a las otras, no se incluye en el padrón (Núm 1-4 en parte). El signo de esta alianza es la presencia de la nube (Núm 9,15s): cuando se levanta, parten los israelitas, pero las trompetas de Aarón son las que dan la señal (10,1-13). Llegados al desierto de Farán, Moisés y Aarón no logran que el pueblo se decida a continuar (13,3-17.26; 14,1-9.26s); una revuelta organizada por Coré niega a Aarón sus poderes litúrgicos (16-17,15 en parte), pero la vara de Aarón que florece es signo de su poder de intercesión (ibid., v. 16-28). Puede incluso, juntamente con Moisés, proporcionar a los israelitas agua en el desierto de Sin (20,1-11). Allí muere y le sucede su hijo Eleazar (ibid., v. 22-29). Los «hijos de Israel» llegan entonces a Moab (22,1). Eleazar y su hijo Finees deben protegerlos allí contra las seducciones del culto del Baal de Peor (25,1-18) y allí tiene lugar un nuevo censo de la población (26). La victoria contra los madianitas sirve para dar las reglas de la guerra santa (31), pues ya se ha terminado la peregrinación por el desierto (33) y se puede prever la conquista y la repartición de la tierra santa (34), así como sus ciudades de refugio (Dt 4,41-43). Moisés sube al monte Nebo (Dt 32, 48-52) y muere (34 en parte).

Este esquema de historia sacerdotal continúa con las victorias de Josué y la repartición de Canaán entre las tribus; en efecto, desde el principio estaba dominado por la esperanza de la tierra prometida. Vestigios de una edición sacerdotal se hallan todavía en el libro de los Jueces (19-21) y en los libros de Samuel (1Sam 2,27-36; 2Sam 20,23-26, donde se ve retirar a los hijos de David el sacerdocio que les atribuía 2Sam 8,18, siendo así que no descendían de Leví).

La historia sacerdotal aparece, pues, como fruto de una reflexión teológica sobre las antiguas costumbres litúrgicas conservadas por el sacerdocio aaronita de Jerusalén. La fidelidad a estas costumbres es la única garantía de una vida de unión con Dios, que la gracia omnipotente de Yahveh quiere realizar en Canaán en provecho de los descendientes de Abraham. Hay una alianza de Dios con toda la humanidad salvada en Noé; le asegura la vida terrestre si respeta la vida de las criaturas. Hay una alianza electiva con los descendientes de Abraham que les garantiza el porvenir en la tierra prometida, si observan el sábado y la circuncisión. Finalmente, hay una alianza más íntima con el sacerdocio aaronita, que hace de éste el comensal de Dios y el dispensador necesario de los beneficios divinos: el culto es el signo sensible de la gracia divina. Habiendo flaqueado la monarquía, Aarón es quien, en la perspectiva del autor, desempeña en adelante sus funciones: Israel en el destierro tiene como sostén de su fidelidad a las tradiciones nacionales y religiosas el marco de este sacerdocio, «reino de sacerdotes y nación santa» (Éx 19,6)<sup>22</sup>.

### 3. LA LEY DE LOS SACRIFICIOS Y LA LEY DE PUREZA.

En 538 dio Ciro a los judíos la posibilidad de regresar a Jerusalén. Poco a poco se fueron formando grupos y sucediéndose convoyes de repatriados. Se restableció el culto, luego se restauró el templo (515). Los libros de Zacarías (3) y de Ageo (1,12; 2,2.4) nos dan a conocer la importancia de la función del sacerdocio y del sumo sacerdote Josué en esta restauración. Se apoyaban evidentemente en la tradición de Ezequiel y de los escritos sacerdotales. Pero estos textos básicos debieron ser completados en función de la vida cultural renaciente. Hubo, pues, entonces codificaciones parciales: ley de los sacrificios (Lev 1-7), ley de pureza (Lev 11-16).

Las prescripciones acerca de los *sacrificios* (Lev 1-7) son ya la expresión de una teología que las sintetiza. El sacrificio de comunión (banquete sagrado) pasa a segundo término. El sacrificio tipo es el holocausto, ofrenda total a Dios, de un animal al que el hombre ha impuesto las manos. El holocausto es un sacrificio expiatorio (*kipper*), como el sacrificio por el pecado (*hattat*) y el sacrificio de reparación (*ašam*), que exige un reconocimiento de la falta, una confesión. El sacrificio ha venido, pues, a ser ante todo una expiación por las faltas cometidas contra la alianza, y los «manjares» sagrados (*iššeh*) se interpretan en adelante como manjares «consumidos» en honor de la divinidad. Sin embargo, no se niega el aspecto sacramental del sacrificio. No es sólo una inmólación hecha para apaciguar a una divinidad celosa. El principio de Lev 17,11 permanece en vigor: «La vida de la carne está en la sangre.» Si no se debe comer la sangre (lo que sería un acto de magia), la sangre es, sin embargo, la que vivifica. Una vez reservada la parte que corresponde a la divinidad y a los sacer-

22. Sentido en discusión. En la Biblia, *mamleket* (reino) tiene siempre como complemento determinativo el nombre del gobernante y no el del gobernado (excepto en un caso dudoso).

dotes (Lev 3,3; 7,8s), los fieles continúan, pues, consumiendo las víctimas de los sacrificios, *šelâmîm* (Lev 7,15), y los sacerdotes viven de la parte sacrosanta que ha venido a ser propiedad de la divinidad (Lev 21,22).

También la *ley de pureza* (Lev 11-15) expresa una teología, pues indica las condiciones que se han de llenar para participar en la vida de la comunidad santa, la vida con Dios presente en su tabernáculo (*miškan*). Es cierto que el Levítico conserva numerosas reglas arcaicas y antiguos tabúes, pero no los conserva sino en nombre de una idea teológica acerca de Dios, cuya trascendencia no se debe mancillar con un contacto humano impuro. Lo que, a fin de cuentas, purifica al pueblo santo, es el rito del gran día de las expiaciones (Lev 16), único día en que el sumo sacerdote penetra «en el santuario detrás del velo, frente a su propiciatorio (*kappôret*)». Mientras el macho cabrío emisario se lleva al desierto las faltas de Israel, el sumo sacerdote, «después de haber hecho la expiación para sí mismo, para su casa y para toda la comunidad de Israel», hace siete aspersiones de sangre sobre el altar: «Así lo volverá puro y sagrado, purificado y segregado de las impurezas de los hijos de Israel» (Lev 16,19).

Hallamos todavía una codificación de tarifas (Lev 27). Toda esta reglamentación minuciosa no está inspirada solamente por la preocupación de garantizar el respeto y la adoración debida a la divinidad; pone también la mira en proteger los derechos de cada uno según sus medios. No sólo las leyes sobre el sacrificio de reparación, sino también la ley sobre la purificación de la mujer parturienta prevé que si es pobre, en lugar de ofrecer un cordero, podrá contentarse con dos tórtolas o dos pichones (12,8). Estos textos son el eco de la actividad de una autoridad religiosa muy consciente de su misión y de sus deberes.

#### 4. ÚLTIMA ETAPA DE LA REDACCIÓN SACERDOTAL.

La «última etapa de la redacción sacerdotal»<sup>23</sup> se caracteriza por preocupaciones de orden teológico (comunidad y excomunión), de orden jurídico (armonización y adaptación de los códigos) y por ciertas formas literarias bastante perceptibles. La época en que se realizó estuvo señalada por graves conflictos entre los repatriados y la población de los alrededores. Las gentes de Samaria y sus aliados, que se hallaban en Palestina al regreso de los repatriados, se consideraban como buenos yahvistas (2Re 17,32s) sin que, por ello, admitieran de golpe las tradiciones sacerdotales y su desarrollo. Habían seguido acudiendo al emplazamiento del templo después de la ruina de Jerusalén (Jer 41,5), y pretendían tomar parte en su restauración (Esd 4,2), aun cuando ateniéndose a las «primeras costumbres» (2Re 17,34), inscritas en las legislaciones yahvistas, elohístas y deuteronomistas.

El objeto de la misión de Esdras<sup>24</sup> parece haber sido unir las dos ten-

dencias de Palestina. La corte de Persia veía una ventaja política en esta unión y entre sus principios de política religiosa tenía el de codificar las antiguas tradiciones. Tenemos un testimonio de su actividad en los documentos egipcios, en particular en los papiros de Elefantina<sup>25</sup>. Esto explica los amplios poderes otorgados a Esdras (Esd 7,12-26). El conjunto del código sacerdotal con sus codificaciones parciales y sus leyes adicionales (como Núm 9,6-13, sobre la segunda pascua) debió ser reconocido como ley de Estado tanto por Samaria como por Jerusalén. Nuestro Pentateuco parece ser el resultado de esta última fusión, y la preponderancia de Esdras y del sacerdocio sadoquita se reconoce en el hecho de que el documento sacerdotal sirvió de marco al conjunto. Los levitas no tuvieron más que el estatuto disminuido previsto por Ezequiel (44,10s). No obstante, se los consideró como empadronados (Núm 3) con el mismo título que las otras tribus, cuando primitivamente no debía ser así (Núm 1,47). Se los consideró también como sustitutos de los primogénitos de Israel y ligados directamente con Dios (Núm 8,16), a quien pertenece todo primogénito; el relato sacerdotal primitivo hacía de ellos sencillamente servidores de Aarón (Núm 3,9). Éstas son las primeras medidas orientadas a la ampliación del estatuto de «santidad», considerado hasta entonces como privilegio del sacerdocio aaronita (Núm 16,5-7) por causa de la unción (Éx 30,30).

#### 5. LA TEOLOGÍA DEL TEMPLO.

La «santidad» del sacerdocio estaba ligada a su poder de sacrificar en el templo. La *tôrah* de Ezequiel había concedido exclusivamente a los sacerdotes el derecho de habitar en el templo, y esta habitación en el lugar santo les daba, según la mentalidad de la corriente sacerdotal, la posibilidad de llevar una vida perfecta. Sentían todo su valor (Sal 133). Con el tiempo, esta teología de la santidad, tan estrechamente ligada al templo, se ensanchará. Ya el libro de las Crónicas confía a los levitas, y hasta a los fieles (2Par 35,13), derechos y funciones más importantes en el templo, su edificio y sus fiestas. Pero estará reservado al Nuevo Testamento llamar a todos los fieles a la santidad y a la perfección.

En este último estadio de la revelación bíblica, el templo, lugar de la presencia divina entre los hombres, no es ya un edificio o un lugar de culto;

25. *Papiro pascual de Elefantina*. Carta del funcionario judío Hananiah, en que se notifica a los correligionarios de Elefantina la orden enviada por la administración central a Arsham, sátrapa de Egipto, y se les dan instrucciones prácticas tomadas de la reglamentación sacerdotal de la pascua y de los ácidos:

«[A mis hermanos] Yadeniah y sus compañeros, militares judíos, vuestro hermano Hananiah. [Conceda] Dios la prosperidad a mis hermanos. Y ahora, este año, quinto del rey Darío, se ha ordenado por el rey a Arsham... (laguna de una línea). Vosotros, pues, contad así catorce [días a partir del primero de nisán y] celebrad [la pascua]. Luego, del día 15 al 21 de [nisán], celebrad la fiesta de los ácidos]. Sed, pues, puros y poned mucho cuidado en ello. No [hagáis] ningún trabajo los días 15 y 21. Ni bebáis tampoco [šekar] y no [comáis] absolutamente nada fermentado. [Comed ácidos desde el día 14 de nisán a la] puesta del sol hasta el día 21 de nisán [a la puesta del sol. Durante siete días] no introduzcáis [nada fermentado] en vuestras habitaciones y apartadlos durante esos días...»

Esta carta es de 419 a. C. (cf. VT, IV, 1954, p. 349-384).

23. Cf. P. GRELOT, en VT 1956, p. 174-189.

24. H. CAZELLES, *La mission d'Esdras*, en VT 1954, 113-140.

es el cuerpo mismo de Cristo (Jn 2,21; 4,21s), hecho presente en el banquete eucarístico (Mt 26,26 y pasajes paralelos, cf. Jn 6,53s). Por la gracia y el sacrificio del Mesías se ha hecho posible la vida de unión perfecta con Dios, con la sola condición de vivir de la fe de Abraham y de obedecer a la ley de Moisés, llevada a su perfección por el heredero de David. Cristo no vino para «abolir», sino para «perfeccionar» (Mt 5,17), y san Pablo precisa que no destruye la ley por la fe, sino que la fortalece (Rom 3,31). En espera de la nueva Ley, la última palabra del Pentateuco es esta vida litúrgica en el templo, rimada por el ciclo anual, con sus detalles reglamentados con precisión, de modo que no quede lugar a dudas ni a discusiones y, finalmente, con inclusión de facilidades para los pobres (Lev 5,7s.11s; 12,8). Vida esencialmente religiosa, cuya alma nos revelan ciertos salmos (26; 84; 133-134); pero la ley de Moisés, a pesar del ideal que la animaba, no podía garantizarla fuera de las peregrinaciones sino a un pequeño número. Israel esperaba otra cosa y los profetas prometían más.

#### «Moisés, autor del Pentateuco»

Sean los que fueren los estratos literarios que admite la hipótesis llamada documental<sup>26</sup>, se puede comprobar que todos atribuyen a Moisés un papel importante «como autor y como legislador»<sup>27</sup>. Es uno de los indicios que permiten afirmar que la «sustancia» del Pentateuco se remonta a Moisés. No es fácil definir con precisión esta sustancia, término utilizado por la Comisión bíblica con su sentido escolástico<sup>28</sup>. Es cierto que, como señaló la misma Comisión, «no hay nadie hoy día que... no admita un acrecentamiento progresivo de las leyes mosaicas, debido a las condiciones sociales y religiosas de las edades posteriores, progresión que se manifiesta también en los relatos históricos». Pero el estudio del Pentateuco da la sensación plena de que sin Moisés y su influjo en los orígenes, toda la obra resulta históricamente un enigma incomprensible. El estudio de los padres confirma esta impresión. Siguiendo a san Pablo reconocieron en estos cinco libros el don de la ley y una alianza cuyo mediador fue Moisés. En sus comentarios, en sus homilias y en sus tratados, los padres mostraron sobre todo su riqueza doctrinal. «Siendo así que de estas palabras se puede extraer tal cantidad de ideas perfectamente justas, exclama san AGUSTÍN a propósito de Gén 1,1, ¡qué locura afirmar temerariamente que Moisés sólo pensó en tal o cual de estas ideas!» (*Conf.* XII, 35). Pero del Pentateuco sacaron también amplificaciones místicas variadas, como las *Homillas sobre el Éxodo*, de ORÍGENES, y la *Vida de Moisés*, de GREGORIO DE NISA. Estas observaciones muestran la dificultad que hay en sintetizar un conjunto tan vasto y tan complejo.

26. Trátese de documentos o de tradiciones, cf. p. 342-344.

27. Carta de la Comisión bíblica al cardenal Suhard, cf. p. 339.

28. J. COPPENS, *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament*, 3 ed., p. 181.

No obstante, el judaísmo experimentó la necesidad de hacerlo. Para definirse a sí mismo prosiguió este esfuerzo desde Hilel hasta Maimónides (muerto en 1204). Este último llega a una síntesis jurídica y filosófica en la que se destacaban 13 artículos de fe (existencia y unidad de Dios, recompensa de los buenos...)<sup>29</sup>. Pero desde entonces los trabajos críticos han planteado otros problemas, sobre el desarrollo histórico y sobre la confrontación de la ley revelada y de las leyes paganas. Quien busque en la tórâh una verdad absoluta, pedirá más de lo que podía dar Maimónides.

¿La obtendrá? Algunos autores no católicos, de un evolucionismo radical, dudan de ello y dan a la tórâh un carácter relativo; para ellos no es más que un momento del pasado. Esta posición sería una abdicación del espíritu. La conciencia moderna, como el antiguo tratado *Mekhilta* (xv, 26), sigue reconociendo algo absoluto en los principios del decálogo. Es lo mínimo.

El estudio crítico e histórico va mucho más lejos y discierne el modo como Dios, tanto antes como después de Moisés, ha preparado por etapas el definitivo «Israel de Dios» (Gál 6,16). Los escritos primitivos nos hacen ver cómo al impulso de Moisés se reunieron las diversas tribus en una sola unidad política. El estudio literario, histórico y social de los diferentes estratos del Pentateuco esclarece poco a poco a nuestros ojos el modo como Dios proveyó a su pueblo de estructuras sucesivas que lo llevaron de la alianza mosaica a la realización del reino de Dios por Cristo. Éste da su acabamiento a la tórâh y sienta una base del reino que no es pastoril, ni agrícola, ni estatal, ni «sacerdotal», sino apostólica. Las hipótesis críticas, en cuanto reposan sobre criterios objetivos y seguros, dejan así entrever una síntesis que puede ayudar a comprender mejor toda la fuerza del Nuevo Testamento y la preparación providencial por la que Dios, adaptándose a los diferentes grados de la cultura material, de la formación intelectual y de la instrucción religiosa del pueblo que Él mismo había escogido, lo condujo a la perfección necesaria para que pudiera nacer este Nuevo Testamento. Cristo, viniendo a la tierra, consumó la ley en lugar de destruirla (Mt 5,17; cf. Rom 3,31).

Lo mismo sucedió con la tórâh, donde lo antiguo no fue nunca eliminado por lo nuevo. Sobre la base sentada por Moisés, sus herederos<sup>30</sup> trabajaron con el mismo espíritu que sabemos ser el Espíritu de Dios. Desde tal o cual punto de vista, la crítica puede oponer un artículo del código de la alianza a otro del Deuteronomio o del código sacerdotal. Pero no era ése el punto de vista de los redactores que habrían reunido los textos en los grandes momentos de la historia de Israel. Si fusionaron J y E, fue porque querían profundizar la fe y la esperanza del uno mediante las precisiones morales del otro. El Deuteronomio no anuló los textos anteriores

29. Comentario de la *Misnah*, tratado *Sanhedrin*, cap. 10. Véase también su *Misneh* (duplicado de la *Torah*).

30. S. TOMÁS, ST II-II, q. 174, art. 6, *Utrum gradus prophetiae variantur secundum temporis processum*. La respuesta es afirmativa *sub statu legis*.



sino que les dio nueva fuerza con una noción más pura del amor de Dios, y el código sacerdotal ofrece, al alma purificada, la posibilidad de vivir con Dios presente en su tabernáculo. Desde luego, en el momento de la destrucción del templo se planteó para los creyentes un terrible problema, pero los apóstoles y los judíos que recibieron el cristianismo, reconocieron a justo título en Cristo a Dios hecho hombre, y en la eucaristía donde está realmente presente, el templo por excelencia.

La tôrah es código, historia, teodicea, espiritualidad y mucho más todavía. Pero no es un código aplicable sin casuística a una sociedad actual, puesto que ciertas leyes tratan de los mismos casos para sociedades de estructura y de épocas diferentes. No es una historia metódica y seguida, pues entonces ofrecería extrañas lagunas y repeticiones desconcertantes. No es una colección filosófica de verdades sobre Dios, pues su formulación sería con frecuencia sorprendente. A. NEHER y los judíos creyentes verían en la espiritualidad del Pentateuco una «fidelidad cósmica»<sup>31</sup>, pero ésta es una expresión equívoca.

El Pentateuco es para el cristiano la revelación que ilumina y regula la vida de un pueblo sobre esta tierra, vida de esperanzas y de peligros. Esta revelación manifiesta la presencia de una omnipotencia personal que gobierna, incluso cuando no se la acepta; es el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, el Dios de los vivos y no de los muertos (Mt 22,32). Gracias al don de la tôrah, ha podido la fe de los judíos atravesar siglos. El que cree en Cristo, palabra de Dios encarnada, captará todavía más directamente el sentido profundo del Pentateuco en su teología de la presencia de Dios, de la redención y de la gracia. «La ley fue dada por Moisés, la gracia y la verdad nos han venido por Jesucristo» (Jn 1,17).

SEGUNDA PARTE

## LOS LIBROS PROFÉTICOS ANTERIORES

por J. Delorme

31. *Moïse et la vocation juive*, Paris 1956, p. 150.

#### BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Introducciones, traducciones, comentarios, p. 218.

A. ROBERT, *Historique (Genre)*\*, SDB, IV, col. 7-23.

M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien I*, Halle 1943.

E. JACOB, *La tradition historique en Israël*, Montpellier 1946.

C.R. NORTH, *The Old Testament, Interpretation of History*, Londres 1946.

O. EISSFELDT, *Geschichtsschreibung im Alten Testament*, Berlín 1948.

#### PRELIMINARES

Tenemos la costumbre de distinguir en la Biblia los libros históricos y los libros proféticos. Fácilmente se podría pensar que los primeros están orientados hacia el pasado y los segundos hacia el porvenir. Tal manera de esquematizar es falsear la realidad. Los libros de los profetas, por una parte, conceden un lugar importante al marco histórico de su predicación. No sólo esto, sino que sus oráculos parten a menudo de la historia pasada o contemporánea para juzgarla e interpretarla. Por otra parte, los libros de Josué, de los Jueces, de Samuel y de los Reyes, a los que calificamos de históricos, están clasificados entre los profetas en el canon judío de las Escrituras. Este hecho se explica en parte por la creencia de que tuvieron por autores a profetas (JOSEFO, *Contra Apión*, I, 8; *Baba Bathra*, 14b y 15a): a Josué, para el libro que lleva su nombre, a Samuel, para Jue y Sam, a Jeremías, para Re. Pero, más profundamente todavía, los judíos sintieron el parentesco real de estos libros con los mensajes de los profetas. Sus escritos eran objeto de meditaciones asiduas después del regreso de la cautividad: la parte de sus declaraciones inspiradas que había sido ya confirmada por los hechos, era prenda del cumplimiento de todas las promesas de Dios. En cuanto a la gran colección de tradiciones nacionales que describía la historia desde la muerte de Moisés hasta la cautividad, ofrecía una enseñanza concorde con la de los profetas, sobre el sentido del pasado y los deberes del presente y del porvenir; además, en no pocas de sus páginas presentaba a los profetas actuando en medio del pueblo de Dios. Así se comprende que fuese asociada a las colecciones proféticas, con la apelación genérica de *nebiim* (profetas), que designa la segunda parte de la Biblia hebrea. Los judíos distinguirán «los profetas anteriores» (Jos - Re) y «los profetas posteriores» (Is, Jer, Ez y los doce menores), únicamente, a lo que parece, según su orden en el canon.

Los cuatro «profetas anteriores» ofrecen cierta unidad. La recibieron, al final de la época monárquica o a comienzos de la cautividad, de redactores que, a la luz del Deuteronomio, reelaboraron escritos anteriores. Su intervención se reconoce por reflexiones morales y hasta discursos que esparcieron por su relato: discreta en Jos y sobre todo en Sam, es engorrosa

en Re. Su finalidad era subrayar las lecciones de la historia: la infidelidad a la alianza fue siempre perniciosa para el pueblo escogido. A la sazón en que Israel estaba disperso en medio de las naciones extranjeras, era una manera de invitarlo a un examen de conciencia y de recordarle el camino de la salud.

Esta revisión respetó los escritos más antiguos a que se aplicaba. Así se reconocen diversas fuentes en los Reyes, una obra extensa que puede remontar a la época de Ezequías en los Jueces y en los libros de Samuel, y algunos conjuntos bien definidos como base de Josué. Es posible remontarse todavía más atrás, hasta composiciones más restringidas y agrupaciones particulares de relatos, efectuadas ya a comienzos de la época monárquica; hasta se pueden caracterizar las tradiciones orales en que reposan estas últimas fuentes. Así, nuestros libros contienen elementos muy variados y hallamos en ellos el reflejo de diversos períodos históricos. Es notable que en cada época de su formación se afirman en ellos preocupaciones religiosas. La historia como género literario está siempre iluminada por la fe y las redacciones sucesivas atestiguan progresos en la revelación.

Estos libros de que tratamos son históricos por su objeto. Ofrecen gran interés para el historiador y constituyen sus fuentes indispensables. Pero el epíteto de proféticos expresa bien la característica que los coloca por encima de las obras de los historiadores profanos, por muy logradas que éstas sean. Traducen una meditación sobre el pasado, nutrida de la enseñanza de los profetas, en busca de luz para el presente. Y, todavía más profundamente, muestran en acción al Dios que hace la historia. Esta revelación de un Dios histórico da su sentido a los acontecimientos, los arranca del pasado y les confiere una orientación hacia el porvenir, que ellos mismos preparan y hasta cierto punto prefiguran.

## CAPÍTULO PRIMERO

### EL LIBRO DE JOSUÉ

#### BIBLIOGRAFÍA

- Introducciones, traducciones y comentarios en p. 218 y 362 (A. GELIN, BPC\*; F. M. ABEL, BJ\*; A. SCHULTZ, HSAT\*...).
- P. AUVRAY, art. *Josué\**, en SDB IV, col. 1131ss, París 1948.
- D. BALDI, *Giosue\**, Turín 1952.
- M. NÖTH, *Das Buch Josua*, Tubinga 1953.
- H. W. HERTZBERG, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth*, Gotinga 1953.
- B. J. ALFRINK, *Josué\**, Roermond 1952.
- A. FERNÁNDEZ, *Commentarius in librum Josue\**, París 1938.

#### § I. Contenido y plan.

Al leer el libro es bastante fácil reconocer su tenor y destacar sus líneas dominantes.

Un *prólogo* (1) empalma con la obra de Moisés la etapa que comienza y enuncia algunos temas mayores. Dios da el país a su pueblo. Pero este don exige esfuerzo y perseverancia en la fidelidad a la ley divina. Reclama también la adhesión afectiva de todo el pueblo.

Una primera parte evoca *la conquista de la tierra prometida* con algunos relatos significativos y algunos sumarios (2-11):

1. Se narra prolijamente *la entrada en la tierra* (2-7). Primero sus preparativos: se envían espías a Jericó (2). Pero el narrador se interesa sobre todo por la fe de Rahab, que reconoce al verdadero Dios actuando en su pueblo. Se pasa el Jordán (3-5,12). Es un acontecimiento religioso: el pueblo se santifica; se marcha en procesión detrás del arca de la alianza, se erige en Gilgal<sup>1</sup> un monumento conmemorativo perpetuo, se purifican del oprobio de la incircuncisión para celebrar una pascua solemne como se había celebrado en Egipto antes del primer «paso». La toma de Jericó (5,13-7) aparece también como una acción no menos litúrgica que militar. Los ritos de maldición (circunvolución y grito de guerra), la presencia del arca y de los sacerdotes, el derrumbamiento de los muros: todo magnifica la potencia divina. El anatema, que entrega a la destrucción la ciudad y

1. A. GEORGE, *Les récits de Gilgal en Josué*, 5, 2-15\*, en *Mémorial Chaine*, Lyon 1950.

sus habitantes, indica el derecho absoluto de Yahveh en esta conquista que es su obra. Así, la violación del anatema por Akán no puede menos de ser pernicioso.

2. Después de un primer revés relacionado con la falta de Akán, la toma de Ay es un nuevo signo del auxilio de Yahveh cuando su pueblo es fiel (8,1-29). La táctica es ingeniosa, pero el relato subraya también la inspiración divina de Josué, su gesto de maldición y el anatema.

3. *El sacrificio y la lectura de la ley* en el monte Ebal (8,30-35) se asociarían difícilmente con lo que precede, si se tratase de un reportaje de guerra. Pero este relato viene muy a propósito a ilustrar el mensaje del libro: asistimos a la renovación de la alianza, que se nos ha revelado en acción en los relatos precedentes.

4. Los enemigos de Israel se coligan (9,1-2). Los gabaonitas obtienen de Josué un tratado por astucia y se libran del exterminio (9,3-27). Cinco reyes del sur quieren hacerles pagar su defección, pero Josué los desbarrata (10,1-27). Se evoca luego la conquista de las ciudades meridionales (10,28-39) y aquí se termina (10,40-43).

5. Toca ahora su vez a las ciudades del norte, coligadas contra Israel, vencidas y entregadas al anatema (11,1-14).

6. Como conclusión se hace notar que Josué había sido fiel al mandato divino transmitido por Moisés (11,15-23) y se establece la lista de los reyes vencidos (12).

Una segunda parte describe *la repartición de la tierra prometida entre las tribus* (13-21). Rubén, Gad y media tribu de Manasés están ya instaladas al este del Jordán (13,8-33). Al oeste, una primera parcelación en Gilgal fija el territorio de Judá y de Caleb (14,6-15), de Efraím y de Manasés (16-17). En Silo, después de inspeccionar el resto del país, las otras siete tribus reciben su porción (18-19). Las ciudades de refugio (20) y las ciudades levíticas (21,1-42) son enumeradas aparte. Para terminar, se hace notar el cumplimiento de las promesas (21,43-45).

Entonces licencia Josué las tribus de Transjordania. Éstas erigen un altar en las riberas del Jordán, hecho que inquieta a las otras tribus, que se tranquilizan pronto con sus explicaciones (22). Para el sentido del libro tienen más importancia las últimas recomendaciones de Josué. En un discurso no localizado resume su obra y trata de prevenir el peligro de contaminación que corre Israel en medio de las naciones (23). En Siquem, en una asamblea general, recuerda la obra Yahveh desde Abraham hasta el reparto de la tierra, para apoyar la elección entre Yahveh y los otros dioses, que el pueblo pronuncia a petición suya (24,1-8). Para terminar, una noticia sobre la sepultura de Josué, de José y del sacerdote Eleazar (24,29-33).

## § II. Estructura literaria y composición del libro.

En la unidad actual del libro se transparentan discrepancias en el estilo o en la narración, que hacen pensar en múltiples fuentes y en etapas diversas de redacción. El tono exhortatorio del capítulo 1.º se destaca de los relatos siguientes. En éstos se observan sobrecargas o vestigios de una tradición diferente que no se quiso dejar perder (compárese 4,9 con 4,1-3. 20-24, sobre las piedras erigidas en medio del Jordán o en Gilgal; 6,8.9.13 con 6,5.16.20b, sobre el empleo de las trompetas; 6,10.20a con 10,5.20b, sobre la señal dada por Josué o por las trompetas). Varios trozos dan la sensación de ser piezas introducidas en su contexto actual (13,2-6a; 14, 6b-16; 15,13-19, que presenta una tradición distinta de 10,36-39). El capítulo 23, donde reaparece el estilo de 1, es, en algunos aspectos, un duplicado del cap. 24, más circunstanciado, el cual también podría referirse al mismo hecho que 8,30-35 (asamblea de Siquem).

Estos pocos ejemplos son suficientes para plantear un problema: ¿cómo y partiendo de qué fuentes se compuso el libro? La crítica literaria ha intentado responder. Durante mucho tiempo se ha aplicado a Josué el sistema de las cuatro fuentes que parecía haber dado resultado en el Pentateuco. A partir de Wellhausen se ha hablado de Hexateuco, considerando a nuestro libro como la conclusión necesaria de los cinco que preceden, y se ha querido hallar en él la continuación de los documentos yahvista (siglo IX) y elohista (siglo VIII). Ambos, reunidos, habrían sido retocados por un redactor para ilustrar la doctrina del Deuteronomio (hacia el año 600). Después de la cautividad, una redacción sacerdotal habría dado a la obra su forma definitiva. Esta teoría ha sido clásica durante mucho tiempo. Se creyó poderla perfeccionar llevando el análisis hasta el extremo: O. Eissfeldt descubre en él una fuente laica anterior a J: la *Bible du Centenaire* distingue en ella J<sup>1</sup> y J<sup>2</sup>; Von Rad subdivide el documento sacerdotal.

Una nueva orientación han dado al estudio de Jos los trabajos de A. Alt y de M. Noth, que no sólo se interesaban por la crítica literaria, sino también por la arqueología y la historia de las tradiciones. El comentario de Noth es utilizado por la mayoría de los estudios recientes. Ha mostrado que no hay tal Hexateuco. Las tradiciones de Jos son bastante diferentes, por su forma y su contenido, de las del Pentateuco. Esta conclusión es ya cosa admitida.

Tratando del libro en sí mismo, Noth lo relaciona con la grande historia deuteronomista que se continúa hasta los *libros de los Reyes*. Así pues, Jos habría recibido su forma actual después del descubrimiento del Dt en 622 (Noth distingue dos redacciones deuteronomistas: una concerniente a 1-12; 21,43-22,6; 23,1-16, y otra que añade 13-21,42; 24). No hay documento sacerdotal; la escuela sacerdotal se habría limitado a algunos retoques y adiciones, como la de 22,9-34. Los críticos aceptan con bastante unanimidad la hipótesis de la redacción deuteronomista (entre los católicos,

y en diversos grados, Gelin, Baldi, Alfrink). No están tan concordes sobre su importancia. Mowinckel sigue atribuyendo a la revisión sacerdotal gran parte de 13-21. Tampoco se ha llegado a un acuerdo sobre la determinación precisa de los elementos añadidos por el deuteronomista a las fuentes anteriores (según Noth: 1; 8,30-35; 12; 21,43-22,6; 23; 24,31, sin contar los retoques menores).

La redacción deuteronomista utiliza escritos más antiguos. Noth habla de dos documentos, ellos mismos formados partiendo de elementos pre-existentes: un relato de la conquista y una descripción de Palestina. En el primero, un autor judaíta habría ya hacia el 900 agrupado y atribuido a Josué, por una parte tradiciones de origen benjaminita conservadas en el santuario de Gilgal (2-9), y por otra parte relatos guerreros que en un principio sólo tenían interés local (10; 11,1-19). La descripción de Palestina resultaría de la fusión, posterior a Josías, de un documento anterior a la constitución del Estado bajo David, que precisaba los límites ideales de las tribus, y de una lista de las localidades de Judá en la época de Josías. Este escrito descriptivo, unido al relato de la conquista, habría venido a ser la repartición del país por Josué.

Este método tiene la ventaja de dar mayor antigüedad de la que generalmente se admitía, a los documentos que forman la base de Jos. Pero estos resultados no gozan de la unanimidad de los expertos. Sin contar con las reservas que habrá que hacer al juicio formulado por Noth, en nombre de la crítica, sobre la historicidad de los relatos (que serían ante todo etiológicos), es posible hacer remontar todavía más en el pasado las secciones geográficas o sus datos, sobre todo la lista de las localidades de Judá (15,21-62)<sup>2</sup> y la de las ciudades levíticas (21; ALBRIGHT la hace remontar hasta los tiempos de David o de Salomón)<sup>3</sup>. En cuanto a los relatos de la primera parte, provienen de un género literario que al principio fue oral: la fecha de la fijación por escrito tiene menos importancia que la forma, el contenido y la edad de cada tradición.

Respecto a estas tradiciones se entrevé un primer período de transmisión oral, luego otro de redacciones parciales. Es difícil restituir dos series narrativas continuas. Por lo menos, en los relatos benjaminitas (2-9) nos encontramos probablemente con un conjunto constituido ya a comienzos de la época monárquica. El actual cap. 24 podía asociarse en sustancia: la narración estaría así orientada hacia la renovación de la alianza en Siquem y serviría de base a una enseñanza religiosa sobre la fidelidad a Yahveh, como condición de la prosperidad de Israel. Notemos que, según A. Weiser, este cap. 24 es el tipo mismo de un género literario bien caracterizado: el sermón sacerdotal, donde se halla comentado el esquema de profesión de fe atestado, por ejemplo, en Dt 26,1-11 (cf. la relación de Jos 5,11-12 con el ritual de las primicias).

2. Cf. R. DE VAUX, RB\*, 1938 p. 463.

3. W. F. ALBRIGHT, *The List of Levitic Cities* en L. Ginzberg *Jubilee Volume*, Nueva York 1945.

No es posible describir el estado en que se hallaba el libro cuando los deuteronomistas emprendieron su revisión. Quisieron subrayar sus lecciones religiosas: Yahveh cumple sus promesas y manifiesta la eficacia de la alianza cuando Israel, por su parte, se atiene a sus compromisos. Se reconoce la mano deuteronomista en los cap. 1; 8,30-35; 12; 23, aparte otros retoques de detalle. Ahora leemos uno al lado del otro el cap. 23, composición nueva, y el cap. 24, que le sirvió de modelo y fue también por su parte retocado. Quizá sea esto un indicio de que la revisión deuteronomista se operó en diversas etapas.

También la sección geográfica debió de constituirse poco a poco a partir de documentos escalonados en el tiempo, desde la época de David hasta la de Josías. Sea que alcanzase su forma actual con la redacción deuteronomista o que recibiese algunos complementos todavía más tarde, tiene el aspecto de un inventario de la herencia recibida de Dios, pero dilapidada por Israel. Traduce también la esperanza de que será reconstituida.

### § III. Género literario y finalidad.

No tiene, pues, nada de extraño que se encuentren en Jos trozos de carácter literario muy variado. Basta comparar el relato de la toma de Jericó con los elementos del catastro de las tribus utilizados en la segunda parte, o con la exhortación persuasiva de los cap. 1 ó 23. Esta diversidad constituye la riqueza del libro, que no se puede clasificar en bloque en un género literario bien definido. Interesa, sin embargo, destacar cierto número de rasgos que se encuentran a todo lo largo del libro y que no conviene olvidar cuando se trata de apreciar su valor histórico y su mensaje religioso. Estos rasgos lo caracterizan como una historia épica y una historia meditada.

1. *Rasgos épicos.* Basta leer el relato de la toma de Jericó, de Ay, de la batalla de Gabaón, para percibir la grandeza épica del episodio. Estas victorias hicieron época en los recuerdos populares. En el relato, todo quiere expresar su importancia y sobre todo atribuir la gloria de ello a Yahveh: énfasis, amplificación de las cifras, desaparición de los factores humanos del éxito, insistencia en lo insólito y en lo maravilloso. A propósito de Ay, el padre VINCENT habla de «formulario enfático, cifras incoherentes y desmesuradas, acentos maravillosos cuya inverosimilitud es notoria para nosotros, pero que no causan el menor desconcierto en el espíritu oriental»<sup>4</sup>. El libro mismo ofrece elementos que permiten reconocer el giro heroico de ciertas páginas: por una parte las cifras no están siempre amplificadas (8,3 y 12) y la táctica humana<sup>5</sup> también desempeña en ellas su papel (espías en Jericó, cap. 2, y batalla delante de la ciudad,

4. RB\* 1937, p. 264

5. F. M. ABEL, *Les stratagèmes dans le livre de Josué\**, RB 1949, p. 321-339.

24,11; emboscada en Ay, cap. 8; marcha nocturna para atacar en la madrugada a Gabaón, 10,9); por otra parte, un viejo poema, que refiere un encantamiento del sol y de la luna, se cita primero y luego se transforma en relato. El narrador añade así a la victoria de Gabaón un rasgo que debía colmar de admiración a sus oyentes: el día de la victoria fue el más largo que jamás se había visto (10,12-14)<sup>6</sup>.

Hay otro rasgo en el libro que se acerca bastante a los que admite la epopeya: para manifestar la significación del acontecimiento, se esquematiza. Así se bosqueja la imagen de una conquista rápida de todo el país, desembarazado de sus habitantes, por todo el pueblo reunido a las órdenes de Josué. Por lo demás, en este cuadro conservaron lealmente los redactores tradiciones o documentos que indican el carácter idealizado de esta imagen. El comienzo del libro de los Jueces evoca más bien una instalación lenta y difícil de las tribus que hacen la guerra aisladamente, fracasan delante de las ciudades importantes, no pueden exterminar a los habitantes (comp. Jos 12,21-23; 17,11,13 con Jue 1,27-28; Jos 12,14 con Jue 1,17; Jos 19,28-30 con Jue 1,31). En Jos se hallan huellas de tradiciones análogas. La conquista fue incompleta según 13,1-6; 17,12,16; 16,10 (cf. 10,33; 12,12). Algunos grupos hicieron la guerra por su propia cuenta (14,6-15 y 15,13-19; cf. 10,36-39). Hay, pues, que notar el acento triunfal de los sumarios 10,28-39,40-43: «En una sola expedición se apoderó Josué de todos estos reyes con su territorio» (v. 42). Josué, el conquistador, atrae a sí éxitos obtenidos por otros, algo así como toda la legislación israelita está bajo la égida de Moisés.

2. Pero estos rasgos épicos del libro no se deben atribuir únicamente al arte literario consciente de sus recursos: están puestos al servicio de un *designio religioso*. El recurso al énfasis es para exaltar el poder de Yahveh. Él es el dueño de la obra: toma por la fuerza a Canaán para darlo a su pueblo. Al lado de esta afirmación, poco importan al narrador los detalles de las batallas y de los medios empleados. Así también, cuando esquematiza, lo hace en nombre de una visión profética de la historia considerada en su unidad. Los humildes principios, desde el punto de vista de Dios, llevan ya en su seno las realizaciones futuras. Al final de la conquista, el autor sagrado contempla el reposo de Israel en la tierra que Dios le da. La repartición entre las tribus suministra la ocasión de detallar afectuosamente las fronteras y los territorios que posee de derecho o que poseerá en la época de su mayor extensión. La conquista realiza la unanimidad de las tribus: ¿no lleva consigo la promesa de su unidad? Y si Josué domina esta historia, es para conducirla a la unidad de una obra de Dios, apareciendo como su lugarteniente.

El redactor deuteronomista pone especial empeño en destacar los temas de meditación que sugiere esta historia: ilustra la doctrina de la alianza. Yahveh realiza sus promesas dando a su pueblo su tierra como herencia

6. Cf. A. GELIN, p. 69; G. LAMBERT, *Josué à la bataille de Gabaon\**, NRT 1954, p. 374-391.

(1,3.6.11; 23,5.14; 24,13; comp. Dt 4,1; 6,10; 11,9.21... ). Todo el relato manifiesta la fidelidad de Dios a su palabra: «Yo estaré contigo» (1,5.9.19; 23,3.10; comp. Dt 6,17-24; 11,22-25; 31,6.8). A este compromiso de Dios debe responder el de Josué y de sus hombres: «Sé firme y resuelto» (1,6.9.18; véase 8,1; 10,8.25; cf. Dt 31,6-8.23). Este compromiso se refiere a la fidelidad a la ley divina (1,6-9; 8,32-35; 11,15; 23; cf. Dt 5,32s; 31,9-13). Esta fidelidad exige ante todo «servir a Yahveh, pues es nuestro Dios» (24,18 con todo el conjunto v. 14-28; 22,5; cf. Dt 6,13), es decir, concretamente, no ligarse con las poblaciones paganas y con sus dioses (23,6-13; cf. Dt 7,1-6). La insistencia en el anatema<sup>7</sup> por exterminio quiere despertar la adhesión al Dios único de Israel, pues la fidelidad o la infidelidad a la alianza dominan toda la historia de las dichas y desdichas del pueblo elegido (23,12-16; cf. Dt 11,22-32; 31,16-22). La gesta de Josué ofrece una imagen expresiva de esta verdad (11,15-20; comp. 7,11-12). Ilustra el ideal que el Deuteronomio contemplaba en la época mosaica: el pueblo de Dios unido bajo el mando de un jefe completamente consagrado a Yahveh y a su ley.

Así el libro de Josué ve la historia desde un ángulo distinto del de las historias modernas, visión que justifica el género literario escogido. «Para el autor sagrado, la toma de posesión de Canaán no es un acontecimiento profano, es un acontecimiento teológico»<sup>8</sup>.

#### § IV. Valor histórico.

El género literario del libro no debe imponer una conclusión negativa en cuanto a su valor histórico. Las investigaciones recientes de topografía y de arqueología, al fijar el emplazamiento de las localidades mencionadas y al revelar la civilización cananea y los principios de la civilización israelita, obligan a tomar en serio muchos datos del texto. Los nuevos métodos de análisis literario tienden a su vez a dar mayor antigüedad a las tradiciones y a los documentos utilizados. Finalmente, un mejor conocimiento de las literaturas de tradición induce a reconocer, de manera general, la parte de recuerdos históricos que explotan. Así se ve a críticos, incluso no católicos, prestar a Josué más fe que hace veinte o treinta años (Albright, Wright, Hertzberg, Bright).

##### 1. LA ARQUEOLOGÍA.

El valor histórico de ciertos relatos de Josué ha sido sometido a la prueba de la arqueología, pero con resultados muy desiguales. Las excavaciones del *tell es-sultán* en 1907-1909 y luego en 1930-1935 permitieron descubrir la Jericó cananea. Los expertos no dudaban de que su destrucción

7. F. M. ABEL, *L'anathème de Jérico et la maison de Rahab\**, RB 1950, p. 374-391.  
8. R. DE VAUX, RB\* 1954, p. 261.

debiera atribuirse a Josué, únicamente discutían su fecha (hacia 1400 según M. Garstang, por razón de la cerámica descubierta en su necrópolis; hacia 1250, según Vincent). Pero ahora hay en curso nuevas excavaciones desde 1952 bajo la dirección de miss K. KENYON. Según ellas, Jericó aparece como la más antigua ciudad fortificada que se conoce (neolítico anterior a la cerámica) y se puede seguir su desarrollo hasta el bronce medio. Pero los restos de una ciudad del bronce reciente (1600-1200), época de Josué, sea cual fuere la fecha que se adopte, se echan todavía de menos. Encima de las ruinas del bronce medio «la tierra removida indica una laguna de la ocupación y luego, muy cerca de la superficie, subsisten los fundamentos de muros y un suelo, en el que se ha recogido una cantarilla que data probablemente del siglo xrv»<sup>9</sup>. El problema sigue, pues, intacto. Si la arqueología no presta ningún apoyo al relato bíblico, tampoco desvirtúa la historicidad de una victoria israelita en Jericó. En cuanto a los restos de la ciudad de esta época, caso que no se hallen en otro *tell*, es posible que desaparecieran de una manera u otra. «Parece ser que la cima del *tell* ha desaparecido por la erosión o por el trabajo de los hombres y hay pocas esperanzas de que las excavaciones aporten un testimonio decisivo sobre la fecha de la toma de Jericó por los israelitas»<sup>10</sup>.

Las excavaciones practicadas en *et-tell*, cerca de *beitin* (Betel) por madame Marquet-Krause en 1933-1934, son también desconcertantes. No cabe duda de que este emplazamiento es el de Ay. Ahora bien, si la ciudad se remonta a la época neolítica y conoció su apogeo en el III milenio, fue desmantelada hacia el año 2000 y abandonada hasta los alrededores de 1200. Así, según numerosos críticos, el relato de la toma de Ay será una leyenda destinada a explicar, refiriéndola a Josué, una ruina en realidad muy anterior a él (*ha-'ai*, la ruina). Pero la leyenda no suele construir completamente de primera mano. W. F. ALBRIGHT piensa que las dos ciudades muy próximas, Ay y Betel, pudieron fácilmente ser confundidas por la tradición popular: la ruina de la primera causó la prosperidad de la segunda, que fue efectivamente destruida en el siglo XIII, probablemente por los israelitas. El recuerdo histórico de esta victoria, mantenido en el documento de valor reconocido conservado en Jue 1,22-26, se habría asociado a la ruina espectacular de Ay para dar origen al relato de Jos<sup>11</sup>. VINCENT opina que esta solución no hace bastante justicia a la historicidad de Jos 7-8. La fortaleza desmantelada de Ay, admirablemente situada, era todavía bastante poderosa para servir de baluarte a los cananeos coligados contra el avance israelita hacia la parte alta del país. Así se explicarían principalmente el error de los espías de Josué (7,3) y la sorprendente presencia de hombres de Betel en Ay (8,17)<sup>12</sup>.

«Después de todo, acerca de estos dos puntos precisos, Jericó y Ay,

9. RB\* 1954, p. 565.

10. RB\* 1954, p. 565.

11. BASOR 56, p. 11; 58, p. 16, 18; 60, p. 8s.

12. RB\* 1937, p. 258s.

la arqueología, en lugar de resolver problemas ha creado otros nuevos. ¿No habrá que decir que la arqueología, fecunda en resultados preciosos e indiscutibles cuando se trata de establecer las características generales de una civilización, es muy delicada de manejar cuando se la quiere aplicar a casos particulares, hacerle revelar el nombre de un sitio, la fecha de un acontecimiento, la función de un individuo?»<sup>13</sup>.

Efectivamente. Sin embargo, en algunos otros lugares, los resultados de las excavaciones son menos desilusionantes. Se ha establecido que Lákis (Jos 10,3.23.32)<sup>14</sup> debió caer bajo los golpes de los invasores poco después de 1230, y en la otra extremidad de Palestina, en Galilea, Hasor (Jos 11,10) debió ser destruida hacia la misma época<sup>15</sup>. Estos resultados concordantes coinciden con la indicación dada por la estela de Merneftah<sup>16</sup>, que declara haber vencido a Israel (pueblo) en el transcurso de sus campañas de Canaán. Bien mirado todo, se puede fijar la fecha de la invasión israelita en Canaán entre 1250 y 1230.

## 2. LA CRÍTICA LITERARIA.

En el juicio de historicidad que se formula sobre el libro de Josué pueden intervenir también consideraciones de crítica literaria.

a) Varios relatos se interesan por hechos comprobables en las circunstancias en que aquéllos se formaron: hay doce piedras en el santuario de Gilgal<sup>17</sup>, la muralla de Jericó está derribada, un montón de piedras se eleva «hasta hoy día» en el valle de Akor, etc. Así, Noth trata los relatos de 2-9 como leyendas etiológicas, destinadas a explicar estos hechos. Pero lo que importa es saber si el interés por los hechos es capaz de *crear* su explicación. «En cuanto a los relatos transmitidos por vía oral y popular, con frecuencia no hay diferencia apreciable entre una leyenda histórica o etnográfica y una tradición exacta, entre una leyenda etiológica y una explicación verdadera, entre un cuento y la narración de un hecho real»<sup>18</sup>. En efecto, un hecho queda por explicar: la ocupación de Canaán por los israelitas. Un hecho de tal importancia no pudo quedar olvidado. Ahora bien, se hace inexplicable si se niega todo valor histórico a los relatos de Josué. El juicio en este debate depende de otros métodos, y no sólo de la crítica literaria. No obstante, ésta puede, precisando el género literario de un texto, eliminar cierto número de falsos problemas.

b) Así, del género épico de ciertas páginas no puede inferirse la no historicidad del contenido, sino sólo que el narrador no quiso ceñirse a una fidelidad rigurosa a la historia. A propósito de Jericó escribe A. BARROIS: «Las modalidades del sitio y de la toma de la ciudad se nos escapan total-

13. P. AUVRAY, SDB\* IV, col. 1138.

14. W. F. ALBRIGHT, *From the Stone Age to Christianity*, p. 212.

15. Y. YADIN, *Excavations at Hazor*, BA 1956, p. 2-11; *Hazor I*, Jerusalén 1958.

16. Texto pág. 228.

17. J. MUILENBURG, *The Site of Ancient Gilgal*, BASOR 140 (1955), p. 11-26.

18. R. DE VAUX, RB\* 1946, p. 327.

mente a través de lo maravilloso de las peripecias descritas por el autor sagrado»<sup>19</sup>.

Los milagros de Josué han puesto con frecuencia en un compromiso a los intérpretes. Algunos los descartan en nombre de un prejuicio racionalista. Otros tratan de hacerlos admisibles reduciéndolos a las proporciones de un hecho excepcional, pero natural: un desprendimiento de tierras, como en 1267, habría detenido las aguas del Jordán; un terremoto oportuno habría favorecido la toma de Jericó; la victoria de Gabaón habría sido facilitada por alguna tormenta que oscureciera al cielo (Van Hoonacker) o por una granizada de meteoritos seguida de una luminosidad anormal que prolongara el crepúsculo hasta el amanecer del día siguiente (Daniel-Rops, Ceuppens).

«Será satisfactoria una solución que tenga en cuenta a la vez la providencia especial de Dios sobre su pueblo y el género literario del texto»<sup>20</sup>. Un pueblo joven, que saca fuerzas de su fe en la alianza, emprende una conquista y obtiene resultados que desbordan los medios empleados y son signo de la intervención divina. Luego, inmortaliza su memoria en relatos heroicos, en que lo maravilloso se pone al servicio de la fe para subrayar lo esencial: la acción de Dios. Estos dos principios: intervención divina y género literario, no permiten siempre una reconstrucción detallada del suceso, de la que no se cuidaron los narradores; pero aconsejarán, por lo menos, ahorrarse hipótesis no sugeridas por el texto y, sobre todo, comprenderlo conforme a las intenciones del autor inspirado.

c) Se ha utilizado también la crítica literaria para reducir singularmente el papel de *Josué* en la conquista. M. Noth (y ya antes A. Alt) sólo reconoce como primitiva su mención en 17,14-18 y en cap. 24. Pero estos dos textos suponen ya que le corresponde una parte esencial en la conquista: aparece como el jefe de la casa de José y el actor principal de la confederación de las tribus en Siquem. Su origen efraimita no logra excluirlo de las tradiciones benjaminitas que forman la base de cap. 2-9: Benjamín y Efraím tienen vínculos particulares y pudieron muy bien conservar el recuerdo de una instalación común en Canaán bajo la guía de Josué. Si todavía es posible que atrajese a sí elementos extranjeros (por ejemplo, 10,28-43), difícilmente, sin embargo, se explicará, fuera de su papel histórico, que se agruparán en su nombre relatos de diversas procedencias.

### 3. CONCLUSIÓN.

El mejor signo de historicidad reside en la imagen plausible de la instalación en Canaán que resulta del libro<sup>21</sup>. Es cierto que esquematiza y que no lo refiere todo. Es posible que Judá y Simeón hicieran banda aparte para la conquista de su territorio, donde pudieron reunirse con grupos

19. RB 1934, 146

20. A. GELIN, p. 46.

21. R. DE VAUX, art. *Israel\**, SDB IV, col. 737s.

aliados (Caleb, quenitas) venidos directamente por el sur (cf. Jue 1,16-17 comparado con Núm 21,3; Jue 1,9-15 comparado con Jos 15,13-19). Es también posible que entre los grupos confederados por Josué algunos no hubiesen bajado a Egipto o que hubiesen regresado mucho antes. Pero el libro utiliza suficientes datos antiguos para justificar una reconstrucción general de la instalación, sobre todo en Palestina central. Se siguen sus etapas: Jericó, Ay, Betel facilitan el acceso a la montaña poco habitada y fácil de ocupar; la confederación de Siquem y el pacto con los gabaonitas rompen el equilibrio político y provocan nuevas batallas contra los reyes cananeos coligados, primero del sur, luego del norte. Aparecen bastante bien las condiciones generales de la conquista: la inferioridad militar de los israelitas es compensada por el recurso a estratagemas, a efectos de sorpresa, a la traición, pero sobre todo por el valor sostenido por la fe en la alianza. No tiene nada de extraño que no se alcanzasen las ciudades fortificadas de la llanura. A la muerte de Josué los israelitas están repartidos en tres regiones separadas por poderosas ciudades cananeas: Gézer y Jerusalén, entre las tribus de la montaña de Judá y de Efraím; Megidó, Taanak, Bet-San, entre las tribus del centro y de Galilea.

### § V. Valor religioso y sentido espiritual.

Ya hemos visto que la formación del libro fue guiada por una intención en primer lugar religiosa. Así, la conquista de Canaán aparece como un episodio de la historia de la salud: la intervención de Dios revela su designio sobre su pueblo. Integrando la historia de Josué en el cumplimiento de este designio a todo lo largo del Antiguo Testamento y del Nuevo, se comprenderá su alcance y su sentido profundo.

1) Yahveh había prometido a Abraham un país y una descendencia. Mantuvo su palabra y nuestro libro exalta su fidelidad. Aun a través de las listas de reyes vencidos o de las listas de fronteras, se expresa un amor, un amor que se complace en detallar e idealizar su objeto: la tierra y la *pos-teridad*, frutos de la *promesa*.

En la época de la última redacción, este amor traduce también una esperanza. La posteridad se ha dividido en dos reinos, uno de los cuales ha caído ya, y el otro está para desaparecer, si no ha desaparecido ya. La tierra es invadida por los enemigos, que no tardarán en ocuparla toda. Ante los mentís de la historia, la fe confía en la promesa, de la que espera una nueva realización. Aspira al reposo, cuya imagen le ofrece la historia de Josué (1,13,15; 21,44; 22,4; 23,1; cf. Dt 3,20; 12,10; 25,19; comp. Is 14,3; 28,12). El catastro de Israel se conserva como prenda de un nuevo porvenir. Ezequiel, en la cautividad, describe la repartición futura entre las tribus, de la tierra renovada (47-48). Poseer o heredar la tierra: así se expresa la esperanza de la salud mesiánica y escatológica (Ez 36,12; 37,25; Is 57,13; 60,21; 65,9), la espera de los atribulados que cuentan con



Dios (Sal 25,13; 37,3.9.11.22.29.34). El Nuevo Testamento responde: «Bienaventurados los humildes, porque ellos heredarán la tierra» (Mt 5,5; véase la expresión «heredar el reino de Dios», Mt 25,34; 1Cor 6,9-10; 15,50; Gál 5,21). En la carta a los Hebreos se nos convida a prepararnos para el reposo de Dios, del que el reposo de Canaán no había sido más que una figura (4,8, cf. Ap 14,13).

2) A partir de Moisés, la *alianza* define las relaciones de Yahveh y de su pueblo. La gesta de Josué la revela en acto: Dios está con Israel, cuando Israel obedece a su voluntad. Esta afirmación es para el redactor deuteronomista una manera de juzgar la historia reciente: la caída de Samaría y las desgracias de Jerusalén tienen su causa en la infidelidad a la alianza. La traición más nefasta se llevó a cabo con el culto de los otros dioses, con la asimilación a las otras naciones.

Así se comprende ya la insistencia, tan chocante para un lector moderno, en el anatema por exterminio (*herem*). Los hebreos representaron a Dios según las concepciones comunes de su época: la guerra es una operación religiosa y la victoria comprende el exterminio de los vencidos como homenaje a la divinidad tutelar. Que estas concepciones se hallen en un libro inspirado, es un rasgo de la condescendencia de Dios, que debe proporcionar la revelación a las posibilidades progresivas de la inteligencia humana en espera de revelarse por su Hijo, Jesucristo. «El Antiguo Testamento, que sólo era una preparación y una aurora del Nuevo Testamento, no se puede presentar como luz total, como norma definitiva»<sup>22</sup>. Por otra parte, el odio al cananeo, que se expresa en Jos como en Dt 20,16-18, tiene algo de teórico. El redactor sabe que de hecho los hebreos no exterminaron al indígena (24,4.12) y que sucumbieron al peligro de contaminación por el culto de los baales. Quizá expresa así un pesar. Lo cierto es que quiere dar una lección: los cananeos y sus dioses representan todo lo que puede desviar de Yahveh al pueblo elegido. Para él no hay porvenir sino en su retorno al servicio exclusivo de su Dios.

Esta verdad conserva su valor. Todos los días, según el Sal 95, invita Dios a su pueblo a la obediencia, sin la cual «no entrarán en mi reposo» (v. 7-11). Y la carta a los Hebreos aplica este salmo al hoy de la nueva alianza, donde las figuras de la historia de Josué hallan su realización (4,1-11; cf. Jos 11,15.20; cf. Dt 4,1-5.25-26; 5,32-33; 6,17-19).

3) Así la imagen de todas las tribus unidas bajo el mando de *Josué* adquiere el valor de anticipación profética. Cuando el libro recibe su forma última, esta imagen es cruelmente desmentida por los hechos. Por el contrario, concuerda muy bien con la esperanza de Jeremías (23,1-8; 31,27-28) y de Ezequiel (37,15-28). Dios está siempre obrando la unidad en su pueblo. Pero esta obra reclama la participación de todos: las tribus transjordanas son convocadas. Y el vínculo de todos está garantizado por la fidelidad a la ley: la asamblea de Siquem es ejemplar.

22. A. GELIN, p. 20.

Estas lecciones hallan todo su sentido en la agrupación del nuevo Israel. El cumplimiento esclarece los principios. Un detalle, como la aventura de Rahab, puede convertirse en paradigma de la apertura universalista de la salud mesiánica (Mt 1,5) y de la fe que salva agregando al pueblo de Dios (Sant 2,25; Heb 11,21).

También la función asignada a Josué ilustra una constante de la acción divina. En cada etapa de la historia sagrada, el designio de Dios reposa en las espaldas de un hombre que parece resumir a todo su pueblo. Josué encarna en cierta manera la unidad de Israel, al que Dios introduce en su herencia. Realiza el ideal de docilidad propuesto al pueblo de Dios. Sus victorias manifiestan la acción de Dios en favor de la comunidad elegida. Su mismo nombre no debe ser indiferente a la tradición bíblica (cf. Núm 13,16, el cambio por Moisés de Hośea, «liberación», en Yehošua, «Yahveh es liberación»). Expresa su vocación y su participación en la gran obra de Dios, que la Biblia define constantemente como una liberación. Con Josué, Dios da espacio a su pueblo, liberándolo de sus enemigos. Seguirán otras liberaciones y la esperanza se dirigirá todavía hacia otras, más decisivas, hasta que Dios envíe otro Yešua, su hijo Jesús.

## CAPÍTULO SEGUNDO

## EL LIBRO DE LOS JUECES

## BIBLIOGRAFÍA

- Introducciones, traducciones y comentarios en p. 218 y 362 (R. TAMISIER, BPC\*; A. VINCENT, BJ\*; F. NÖTSCHER, EBi\*...).
- M. J. LAGRANGE, *Le livre des Juges\**, EB, París 1903.
- L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu\** I, *La période des Juges\**, París 1922.
- *Juges (livre des)\**, DTC VIII, col. 1834-1862, París 1925.
- C. F. BURNEY, *The Book of Judges*, Londres 1918.
- H. GRESSMANN, *Die Anfänge Israels*, en *Schriften des AT*, fasc. 2., Gotinga 1922.
- H. CAZELLES, *Juges (livre des)\**, SDB IV, col. 1394-1414, París 1949.
- H. W. HERTZBERG, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth*, Gotinga 1953.

## § I. Contenido del libro.

El título del libro responde a su contenido. Los «jueces» son unos cuantos héroes cuyas hazañas refiere. No pensemos en magistrados. Sólo de Débora se dice que dirimía pleitos (4,5). En hebreo, «juzgar» (*šâfat*) ofrece el sentido fundamental de «restablecer una situación comprometida» (ejercer la justicia es hacer triunfar el derecho violado, es en cierto modo operar una liberación). «El juez es, por tanto, el hombre fuerte que restablece la situación de Israel, de una o de varias tribus, cuando esta situación ha quedado comprometida por la opresión de los vecinos junto con la infidelidad de la nación misma»<sup>1</sup>. «Juzgar» es el oficio del jefe. A veces se puede traducir por «gobernar» (así los *sufetes* cartagineses que, sin embargo, a diferencia de los jueces, gozaban de poder estable en una ciudad organizada).

Una introducción histórica presenta en manera sumaria la instalación de las tribus en Canaán (1-2,5). Éstas actúan separadamente, avanzan lentamente, sufren reveses. En el estado actual, esta introducción quiere explicar la situación amenazada de los israelitas en la época de los jueces.

Los relatos sobre los jueces están reunidos en 2,6-16,31. Un prólogo doctrinal (2,6-3) los enlaza con el final de Josué y sugiere al lector las grandes lecciones que deben ilustrar: los israelitas conocieron la opresión de

1. CAZELLES, col. 1396.

sus enemigos porque habían abandonado a su Dios por los dioses cananeos; Yahveh, conmovido por sus gemidos, les envió jueces para liberarlos; pero, una vez muerto el juez, recaían y hacían cosas peores. Se dan diversas explicaciones de la subsistencia de pueblos que amenazaban a Israel.

Después de este prólogo, viene la historia episódica de cierto número de jueces. Algunos de ellos sólo se mencionan rápidamente: son los jueces menores, Samgar (3,31), Tola y Yaír (10,1-5), Ibsán, Elón y Abdón (12, 8-15). Relatos extensos se dedican a los seis jueces mayores especialmente encargados de verificar la enseñanza del prólogo, que se nos recuerda a propósito de cada uno: Otniel (3,7-10), Ehúd (3,11-30), Débora y Baraq (4-5), Gedeón y Abimélek (6-9), Jefté (10,6-12,7) y Sansón (13-16).

El libro se cierra con dos apéndices que evocan la anarquía que reinaba en Israel en esta época. Uno cuenta la migración de los danitas hacia el norte y los orígenes del santuario de Dan (17-18); el otro, el crimen escandaloso cometido en Gibeá y la guerra de las tribus contra Benjamín, que se negaba a castigar a los culpables (19-21).

## § II. Análisis literario.

Una lectura atenta basta para reconocer la diversidad literaria de los trozos que componen el libro. Sobre todo, se advierte sin dificultad la diferencia entre los relatos y su encuadramiento doctrinal.

## 1. EL MARCO DEL LIBRO.

El marco está constituido por una como teología de la historia. Se expresa en el prólogo (2,6-3,6) y en la introducción a Jefté (10,6-16). Fórmulas estereotipadas la recuerdan brevemente a propósito de cada uno de los jueces mayores. «Los hijos de Israel hicieron lo que está mal a los ojos de Yahveh», se nos dice (2,11; 3,7.12; 4,1; 6,1; 10,6; 13,1), y a veces se precisa: «Abandonaron a Yahveh y sirvieron a los baales y a las astartés» (2,11.13; 3,7; 10,6). Por eso: «Él los entregó (o: vendió) en manos de (tal enemigo)» (2,14; 3,8; 4,2; 6,1; 10,7). Entonces «los hijos de Israel clamaron a Yahveh» (3,9.15; 4,3; 6,6; 10,10); y «Yahveh les suscitó jueces» (2,16) o «un libertador» (3,9.15). Al final del relato se nota que «(el enemigo) fue humillado bajo la mano de los hijos de Israel» (3,30; 4,23; 8,28) o que «el país estuvo en reposo X años» (3,11.30; 5,32; 8,28).

Así se expresa la lección religiosa que el libro trata de extraer de la historia de los jueces: el pecado acarrea el castigo mediante la opresión extranjera; pero Yahveh responde al arrepentimiento con el envío de un libertador. Esta enseñanza confiere cierta unidad a relatos por lo demás muy diferentes por el estilo y por la mentalidad. Parece haberseles añadido posteriormente. En efecto, las historias de los jueces no se armonizan siem-

pre perfectamente con el marco. Éste se interesa por todo Israel, mientras que las historias ponen en escena ordinariamente a un héroe particular, a su clan o a su tribu. El cántico de Débora (5), por ejemplo, mientras presenta la opresión como un castigo, no refleja la menor conciencia de pecado por parte de las tribus confederadas. El marco relaciona con la conversión la misión del libertador, pero Gedeón, fabricando una estatua, no ofrece el ejemplo de una vida religiosa sin tacha (8,27), y Sansón, que toma por esposas a extranjeras, no tiene nada de reformador religioso. Se debe, pues, atribuir el encuadramiento doctrinal a redactores que recogían tradiciones o relatos ya fijados.

## 2. DETALLE DE LOS RELATOS.

Si se pasa al detalle de los relatos, hay que poner a un lado las noticias sobre los *jueces menores*, simples menciones de un nombre y de algunos datos topográficos y cronológicos. Vinieron visiblemente a añadirse a los relatos sobre los jueces mayores (por ejemplo, 4,1 se enlaza con 3,30) cuando algún redactor quiso presentar un cuadro más completo elevando a doce el número de los jueces (todavía, en 10,6-12,7, la noticia sobre Jefté parece interrumpir la lista de los jueces menores). Entre los jueces mayores, todavía se debe colocar aparte a Otniel: su noticia está hecha con una serie de fórmulas generales, de las que forman el marco del libro. Lo mismo que éste, debe remontarse a alguna redacción posterior, interesada en conservar un recuerdo, el único de todo el libro que ponía de relieve a la tribu de Judá. Los otros relatos refieren evidentemente tradiciones, orales o escritas, fijadas ya antes de que se pensase en reunir las. Vale la pena analizarlas.

Sobre el benjaminita *Ehúd*, tenemos una narración popular que refleja la brutalidad de los tiempos antiguos: un zurdo, audaz y astuto, asesina al rey de Moab y aparece como el instrumento de una liberación providencial (3,11-30). Algunos autores, con objeto de desenredar aquí dos tradiciones diferentes, se basan en indicios demasiado tenues para que se pueda imponer la hipótesis.

La historia de *Débora y Baraq*, por el contrario, se descompone en dos documentos: un relato en prosa (4) y un poema (5). Éste es ordinariamente considerado por los críticos como contemporáneo de los hechos y uno de los primeros textos bíblicos fijados por escrito. Todavía bajo la impresión del peligro que habían corrido las tribus israelitas, Débora improvisa una oda triunfal al Dios que había acudido en socorro de su pueblo. Los mismos hechos se cuentan en un relato en prosa, cuyo origen es independiente del poema (la tradición fundamental fue quizá enriquecida en el curso de las transmisiones con la mención de Yabín, rey de Hasor). El relato subraya el aspecto religioso del asunto: Débora, la profetisa, sirve de intermediaria entre Yahveh y el jefe guerrero Baraq, y reduce el número de los soldados, lo que pone de relieve la ayuda divina. La falta de fe de

Baraq hace que le suplanten dos mujeres, Débora y Yael, al principio y al final de la batalla. Este relato puede provenir de los medios proféticos del reino del norte.

La historia de *Gedeón* (6-9) plantea problemas más delicados. Dos veces se cuenta su vocación y la erección de un altar (6,11-24.25-32). El relato de la campaña contra los madianitas (6,33-8,3) no carece de divergencias (comp. por ejemplo 6,35 y 7,23). La persecución más allá del Jordán (8,4-21) no puede ser su continuación, sino que proviene de otro relato, además truncado (8,18-19: Gedeón venga un homicidio que no se cuenta). Se adivinan, pues, fuentes múltiples. Algunos críticos han tratado de reconstituirlas en forma de dos relatos paralelos. Gressmann piensa más bien en varios documentos utilizados en forma complementaria: un relato básico (6,2-5; 6,33-8,3; 8,24-35) se habría enriquecido con tres trozos independientes (6,6-10; 6,11-24; 6,25-32); de otro relato provendrían 8,4-21 y cap. 9. Notemos el dejo antimonárquico de la historia de Abimélek (9): puede reflejar las ideas de los círculos proféticos del reino del norte. Abimélek se ve aplicar el apólogo de los árboles en busca de rey (9,7-15). Es una de las primeras muestras de la sabiduría israelita.

A propósito de *Jefté* (10,6-12,7) podemos todavía escoger entre las dos hipótesis críticas: fusión íntima de dos documentos paralelos interrumpidos o colección de diversas tradiciones independientes, unidas una tras otra (Gressmann). Quizá se combinaran dos relatos que contenían, el uno una campaña contra Ammón, el otro contra Moab. Así se explicaría que el mensaje de Jefté al rey de los ammonitas (11,12-28) se dirija más bien al rey de Moab: habla de Kamór, dios de Moab, y no de Milkom, dios de Ammón, y parece mencionar ciudades moabitas (11,33). Pero no importa tanto disecar un texto cuanto percibir su «manera». Aquí el análisis de Gressmann se aplica con resultado. Caracteriza bien el género literario de los diversos relatos y tradiciones. La negociación con el rey enemigo (11,12-29) quiere establecer los derechos de los israelitas sobre sus territorios transjordanos. El relato de la hija de Jefté (11,30-31.34-40) se relaciona con una costumbre de Transjordania: cada año las mujeres se entregan a lamentaciones rituales. La querrela entre Jefté y los efraimitas (12,1-6) debe esclarecer los orígenes de la tribu transjordana, primitivamente ligada a la casa de José.

La gesta de *Sansón* (cap. 13-16) parece haberse constituido poco a poco a la manera de las tradiciones populares, que cristalizan en torno a un héroe célebre y tienen tendencia a amplificarse con el tiempo. Se percibe un primer estrato de tradición en los cap. 14-15: Sansón, dotado de una fuerza excepcional, es arrastrado por el amor de una filisteo a una serie de aventuras y de querellas, evocadas a veces por un lugar nombrado. Su religión apenas si se expresa más que por una invocación, o más bien una exigencia dirigida a Yahveh (15,18). El autor subraya, no obstante, que su fuerza es de origen sobrenatural. El cap. 16 conserva una tradición de otro género: es el tema del héroe débil ante la mujer; Sansón revela a Dalila el

secreto de su fuerza. Un relato más reciente, que presenta alguna analogía con el de la vocación de Gedeón, se interesa en los orígenes de Sansón para explicar por el nazireato la virtud de su cabellera (13): el nazir, en efecto, no se rasura la barba ni los cabellos como señal de consagración a Dios. Sansón aparece así como un consagrado. Es evidente que el conjunto de estas tradiciones realiza muy poco el retrato clásico de un juez. Sansón no hace guerra ni libera a su tribu. Por lo menos sus aventuras ilustran los altercados de los israelitas con los filisteos.

### § III. Formación del libro.

No es fácil decir cómo materiales tan variados adquirieron su unidad en el libro actual. Al principio hay que contar con un período de tradición oral. Se transmitían historias aisladas de héroes que habían esclarecido una u otra tribu. Ya en esta época pudieron algunos trozos quedar fijados en su forma literaria. Es el caso del cántico de Débora (5) y del apólogo de Yotam (9,7-15).

Los críticos caracterizan de diversas maneras el trabajo de los primeros colectores de tradiciones. Una teoría clásica, influida por el sistema recibido para el Pentateuco, reconoce dos colecciones paralelas, una de ellas constituida al sur en el siglo IX (escuela yahvista) y la otra en el reino del norte en el siglo VIII (escuela elohísta). Esta teoría se apoya en los duplicados y en las huellas de tradiciones divergentes que hemos señalado. Pero es muy difícil organizarlas en series continuas y paralelas, y sobre todo atribuir las a las escuelas yahvista y elohísta del Pentateuco. La crítica de L. Desnoyers es aquí muy pertinente. Los análisis de Gressmann han fomentado el estudio de las tradiciones más que el de los documentos reconstituidos de manera demasiado conjetural. Entre estas tradiciones es posible distinguir diferentes estratos y atribuirlos a diversos círculos de narradores. Así la historia de Gedeón y la de Jefté fueron objeto de diversas recensiones. Se debieron constituir colecciones particulares que luego se enriquecerían mutuamente. Acá o allá se observa un juicio desfavorable para la realeza (Gedeón, Abimélek): parece expresar el punto de vista de los medios proféticos del reino del norte, que volveremos a encontrar en la versión antimonárquica del advenimiento de Saúl al poder, en el primer libro de Samuel. L. Desnoyers y H. Cazelles han tratado de precisar los contornos de una colección constituida en el reino de Israel: habría presentado la historia de Ehúd, Baraq, Gedeón-Abimélek, para ilustrar una enseñanza sobre las infidelidades del pueblo y la fidelidad de su Dios.

Los críticos están generalmente de acuerdo para situar después de la caída de Samaría en 722 la composición del libro de los Jueces propiamente dicho, a partir de los textos y colecciones anteriores. Todavía en su estado actual es fruto de diversas reelaboraciones. Se puede admitir una primera

redacción en tiempo de Ezequías. En su corte reinaba gran actividad literaria. Algunos autores se impusieron la tarea de recoger la herencia del reino del norte. Muchos críticos ponen en esta época la fusión de las colecciones yahvista y elohísta<sup>2</sup>. Otros hablan, en forma menos precisa, de reunión de relatos originarios del norte con los del sur. Cazelles opina que la colección parcial del norte fue completada entonces con las historias de Otniel, Jefté, Sansón e incluso de Samuel. Relatos dedicados a este último se habrían destacado de la obra en lo sucesivo, para entrar en los libros de Samuel, como prefacio para el establecimiento de la monarquía davídica. Esta última insinuación (Burney) no es aceptada por la generalidad de los críticos.

El Deuteronomio, descubierto bajo Josías en 622, iba a inspirar una gran síntesis histórica que se extendería desde Josué hasta los últimos tiempos del reino de Judá. El libro de los Jueces sufrió una revisión para poder encajar en este conjunto. Se completó el cuadro cronológico. Pero, sobre todo, reflexiones doctrinales pusieron la historia al servicio de la enseñanza moral. Se perciben particularmente en las introducciones (2,6-3,6 y 10,6-16) y en las fórmulas que encuadran los relatos. Generalmente se atribuye también a esta revisión la noticia sobre Otniel y la presentación de personajes como «jueces», es decir, no ya sencillamente como libertadores ocasionales (3,15), sino como jefes y hasta como gobernadores que ejercieron una autoridad de orden carismático, pero bien establecida sobre todo Israel. El redactor deuteronomista pudo insertar a la cabeza del libro la introducción histórica (1-2,5) según un antiguo documento retocado en 1,1-2 y 2,1-5.

No olvidemos, sin embargo, que este redactor reelabora una obra anterior, en que los relatos apoyaban ya una doctrina. El marco redaccional del libro estaba ya esbozado. Así se explicarían las fórmulas especiales que concluyen las historias de Ehúd, Débora y Gedeón: «(El enemigo) fue humillado bajo la mano de Israel» (3,30; 4,23; 8,28), y: «El país estuvo en reposo X años» (3,30; 5,31; 8,28). Por lo demás, estos tres personajes no son presentados como «jueces» (excepto Débora en el transcurso del relato en prosa). Además, las introducciones (2,6-3,6 y 10,6-16) no se hicieron de una sola vez. La primera, por ejemplo, conserva explicaciones diferentes sobre los retrasos de la conquista. Una es arcaica: Yahveh quiso permitir a su pueblo que se entrenase en el arte de la guerra (3,2). Hay otra que es también anterior al Deuteronomio: Yahveh, manteniendo a Israel en contacto con poblaciones paganas, quería poner a prueba su fidelidad (2,22; 3,1.4). Tampoco era necesario aguardar la influencia del Deuteronomio para presentar los reverses como castigos (2,13.17.20.21), ni para subrayar la fidelidad de Dios que suscita libertadores (2,16). En cuanto a una parte de estos elementos, el encuadramiento doctrinal del libro puede, pues, remontarse más lejos que la redacción deuteronomista

2. Cf. p. 347s.

(este hecho es reconocido por Eissfeldt y Lods, que atribuyen algo a la edición elohísta). Así el deuteronomista precisó con frecuencia ideas admitidas anteriormente. Sin embargo, él dio probablemente toda su fuerza a la tesis del libro e introdujo el esquema de los cuatro tiempos sucesivos: pecado, castigo, arrepentimiento, liberación. Hizo que la historia de los jueces apareciera como un todo estrictamente dominado por el principio de la retribución divina. Al mostrar la sucesión de las apostasías y de los retornos de Israel a la gracia, subrayó lecciones particularmente oportunas en la época trágica de la ruina de Jerusalén. Invitaba a su pueblo a hacer examen de conciencia recordándole que Yahveh es rico en misericordia.

Después de la revisión deuteronomista, el libro sufrió todavía algunos retoques. A esta última elaboración se pueden atribuir las noticias sobre los jueces menores. No es fácil decir en qué época de la formación del libro fueron insertados los apéndices cap. 17-18 y 19-21. El primero utiliza antiguas tradiciones (con algunas divergencias, comp. 17,4 y 17,5; y 17,8-10; 18,16-17a y 16,17b-18; 17,30 y 17,31) sobre los orígenes poco honorables del santuario de Dan, que vendrá a ser uno de los principales santuarios del reino cismático del norte. El segundo apéndice cuenta el exterminio casi total de Benjamín por las otras tribus y luego su renacimiento providencial. También aquí las tradiciones son antiguas y diversas: hay dos relatos de la batalla (20,29-36a y 20,36b-41) y de la repoblación de Benjamín (21,1-14 y 21,15-23). Pero algunos indicios muestran que el texto recibió su forma actual en la época del regreso de la cautividad: cifras enormes, cuadro idealizado de un Israel sólidamente unido, formando una «comunidad» con sus «asambleas», términos característicos de los escritos sacerdotales. Así se puede situar en esta época la introducción de los dos apéndices. Constituían una defensa discreta del templo y del sacerdocio de Jerusalén, y el ejemplo de Benjamín, renacido a pesar de su falta, debía inspirar confianza a los israelitas abatidos.

No debe sorprendernos una historia literaria tan complicada: refleja los progresos de la revelación, que favorecieron la reelaboración de los antiguos textos para una nueva lectura y atesta el carácter profético de la historia de los jueces: Dios se revela en ella y en ella lo busca cada generación con las luces que le son concedidas.

#### § IV. Valor histórico.

Del libro de los Jueces no se puede esperar más que una historia fragmentaria. Antes de la monarquía no tenían los israelitas una firme unidad. Cada grupo tuvo su historia, y los recuerdos dejados por esta época no pueden ser los mismos para todos. Cuando se reunieron se quiso hacer una síntesis religiosa más bien que una historia. Tenemos una serie de visiones parciales organizadas con miras a una enseñanza teológica.

Por otra parte, estos recuerdos fueron transmitidos por relatos de gé-

neros variados. Están tomados del tesoro de la literatura popular. Propenden a la anécdota, al detalle tragicómico (el asesinato del rey de Moab por Ehúd), lo excepcional y hasta lo burlesco (las aventuras de Sansón). Con el interés histórico pueden mezclarse otras intenciones: glorificación de la mujer (cap. 4), explicación de un rito (la hija de Jefté), edificación (vocación de Gedeón o de Sansón).

Finalmente, hay un punto en que el libro no se cuida de satisfacer las exigencias de nuestra concepción de la historia: la cronología. Los datos del libro en esta materia son de diversos orígenes. Algunas cifras pueden venir de fuentes antiguas. Pero la mayor parte son obra de los redactores y con frecuencia no aspiran a la precisión matemática. Así nos encontramos con frecuencia con el número 40, cifra convencional de la duración de una generación, o su múltiplo 80 y su mitad, 20. Adicionando las indicaciones cronológicas del libro se obtendrían 410 años para los Jueces, y añadiendo otras cifras consignadas en otras partes, 599 años para el período que va de Moisés a la construcción del templo por Salomón. Para el mismo período el libro de los Reyes cuenta sólo 480 años (1Re 6,1), cifra también simbólica: como el templo de Jerusalén ocupa el centro de la vida de Israel, su fundación debe también estar en el centro de su historia y dividirse en dos partes iguales, cada una de doce generaciones, los tiempos que van desde la salida de Egipto hasta la cautividad.

La cronología de los tiempos anteriores a la monarquía debe establecerse partiendo de otras bases. La fundación del templo parece deber colocarse en 968, lo cual da, para el advenimiento de Saúl, una fecha próxima al 1030. Por otra parte, la arqueología de Palestina y la historia de Egipto sugieren el final del siglo XIII para la entrada de los hebreos en Canaán<sup>3</sup>. Así obtenemos las fechas tope de la época de Josué y de los jueces. Entre estas fechas es difícil reconstruir la sucesión de los hechos. El libro no se ciñe a un orden cronológico y, como reúne tradiciones locales, algunos jueces pudieron ser contemporáneos en regiones diferentes. Se puede situar aproximadamente hacia 1125 un acontecimiento importante que marca la mitad del período de los jueces: la victoria de Taanak, gracias a la cual se lleva a cabo la reunión de las tribus del norte y del centro<sup>4</sup>. Esta victoria es anterior a las incursiones madianitas rechazadas por Gedeón y al avance de los filisteos fuera de su territorio (Sansón). Sus progresos y luego la grave derrota que infligirán a los israelitas hacia 1050 en Eben-Ézer, provocarán el sobresalto general de las tribus, que se procurarán un rey en la persona de Saúl.

Aunque fragmentaria, anecdótica e imprecisa en su cronología, la historia contada por el libro de los Jueces ofrece, no obstante, diversos títulos de autenticidad. Abundan los rasgos de realismo histórico: astucia de Ehúd, orígenes de Jefté, susceptibilidad de la tribu de Efraím, compromiso con el medio cananeo... Las tradiciones son antiguas y los redac-

3. Véase p. 228s y 372s.

4. W. F. ALBRIGHT, BASOR 62 (abril 1936), p. 26s.

tores sucesivos las respetaron. A propósito de Débora, la convergencia de un poema y de un relato, por lo demás tan independientes uno de otro y tan diferentes, suministra una base sólida al historiador. El autor que cuenta el fracaso de Abimélek, tiene en su favor su imparcialidad y su empeño en abstenerse de lo maravilloso: se reconocen las culpas de los partidos en presencia y, si se manifiesta la acción de la providencia, es sólo en el encadenamiento de los hechos. En cuanto a Sansón, la inspiración popular se ejerció acerca de él. Pero querer explicarlo por un mito solar a causa de su nombre (*šimšon*, derivado de *šemeš*, sol) es olvidar que en Ras Samra se encuentran nombres análogos y que una ciudad de la patria del héroe se llamaba *Bet šemeš*, «templo del sol». Sus rasgos de luchador y de merodeador se adaptan bien a la situación precaria de los danitas, todavía no asentados en el país y amenazados por los filisteos. Las mismas noticias sobre los jueces menores no son puramente artificiales: la mención de su sepultura atestigua que su recuerdo estaba unido a lugares conocidos.

Así del libro de los Jueces se puede sacar una imagen válida para su época. Es una época de luchas y de desórdenes. Los israelitas no tienen unidad política. Siguen bajo la amenaza de los cananeos, con sus temibles plazas fuertes, y de pueblos vecinos nada pacíficos: reinos transjordanos de Ammón y de Moab, merodeadores madianitas, filisteos recientemente instalados en la llanura costera al sur de Jaffa. Ante el peligro, cada grupo se defiende. Surge un «libertador» que toma en su mano la causa de los suyos. Tiene cierta autoridad, pero su misión y el campo de su actividad están limitados por el peligro que se trata de soslayar. Llegan incluso varios grupos a unir sus fuerzas (4-5; 7,23). Estas empresas comunes desarrollan la conciencia nacional; la tribu de Efraím se siente ofendida por no haber sido invitada (8,1-3; 12,1-6); Débora reprocha vivamente a cuatro tribus el no haber respondido a su llamamiento (5,15-17). Pero es significativo que Débora no piense siquiera en nombrar a las dos tribus del sur, Judá y Simeón: hecho revelador del aislamiento que lleva ya en germen la separación futura de los dos reinos. A veces tiende a estabilizarse la autoridad del juez: Jefté quiere ser más que un capitán ocasional (11,6,8); Gedeón aparece como jefe de varias ciudades; rehúsa la realeza, pero su hijo Abimélek la reclama, para su desgracia.

La religión estaba interesada en las empresas de los jueces. Ella misma estaba amenazada. Los israelitas, al establecerse en Canaán, se mezclaban con poblaciones paganas (Abimélek, Sansón). Al sedentarizarse se sentían atraídos por los dioses del país, dispensadores de fertilidad y de fecundidad. Por otra parte, la religión era para ellos el más eficaz factor de unidad. Era la que mantenía la conciencia común. Con frecuencia era la religión la que provocaba el sobresalto en presencia del peligro. También el valor, la habilidad, la fuerza física por las que se señalaban los jueces, aparecían como señal de la elección divina, de una intervención de Yahveh en favor de su pueblo. Y la lucha fortalecía la fe en la alianza, de la que el cántico de Débora es un documento expresivo.

## § V. Valor religioso.

El recuerdo de los jueces merecía conservarse en una historia sagrada. La intención religiosa aparece ya en los relatos aislados transmitidos por las tradiciones locales. Si expresan el orgullo de un clan o de una tribu, este sentimiento se funda a menudo en la certeza de la alianza. Los sucesivos redactores del libro comprendieron todo el partido que podían sacar de estas tradiciones para una ilustración ejemplar del régimen de la alianza. En la historia de los infortunios y de los éxitos del tiempo de los jueces, reconocieron, por la fe, la de las infidelidades y de los retornos de Israel a la gracia, en que Dios se revela.

Si Yahveh se une a un pueblo, es para revelarles sus exigencias. Éstas se resumen en la fidelidad a Él: guardar sus mandamientos (2,17; 3,4), no abandonarlo por otros dioses (2,11.13.19; 3,7; 6,7.10; 10,6.10.13), lo cual es una prostitución (2,17; 8,27.33), no ligarse con sus adoradores (2,2; 3,6). Por ser infieles, los israelitas se ven entregados a sus enemigos. El castigo del pecado está formulado en términos de retribución colectiva temporal. La revelación, todavía incompleta, no permite a la teología extenderse más lejos. Pero ya se afirma una verdad permanente: fuera de la fidelidad no es posible la alianza permanente con Dios, y el pecado pone obstáculos a su acción.

La alianza, por su parte, no es, sin embargo, rescindida. Su favor no aguarda sino el arrepentimiento para manifestarse de nuevo. Las victorias de los jueces, en el fondo muy negro de su época, revelan la infatigable fidelidad de un Dios que no renuncia jamás a su voluntad de gracia (cf. Os 11,8-9; Jer 31,20). Valga la pena dar esta garantía, no sólo a los israelitas en cautividad, sino al pueblo de Dios de todos los tiempos.

El libro habla de liberación. La liberación de los enemigos temporales es la primera aproximación de una salud cuya verdadera naturaleza debía mostrar la historia sagrada. Pero ya desde ahora nos informamos, someramente, de que Dios salva, y la manera como suscita salvadores está llena de promesas. Las hazañas que los distinguen se explican por la irrupción en ellos del Espíritu de Yahveh (6,34; 11,29; 14,6.19; 15,14), esbozo, todavía muy burdo, de una teología que se aplicará a David (1Sam 16,13), luego al Mesías (Is 11,2). Los jueces pertenecen a su tiempo: la rudeza de su moral lo confirma (Ehúd, Yael, el sacrificio de la hija de Jefté, Sansón). Pero son también jalones en una historia que lleva más lejos: por el camino que conduce a la salud definitiva, nos son propuestos como ejemplos de fidelidad a Dios (Eclo 46,11-12), como testigos de la fe que nos dirige hacia la realización de las promesas (Heb 11,32).

## CAPÍTULO TERCERO

## LOS LIBROS DE SAMUEL

## BIBLIOGRAFÍA

- Introducciones, traducciones y comentarios en p. 218 y 362 (R. DE VAUX, BJ\*; A. MEDEBIELE, BPC\*; W. CASPARI, KAT...).
- H. P. SMITH, *The books of Samuel*, ICC, Edimburgo 1899.
- P. DHORME, *Les livres de Samuel\**, EB, París 1900.
- H. GRESSMANN, *Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israel*, Gotinga 1921.
- G. BRESSAN, *Samuele\**, Turin 1955.
- J. SCHILDENBERGER, *Zur Einleitung in die Samuelbücher*, en *Misc. Miller\**, Roma 1951, 130-168.
- A. SCHULZ, *Die Bücher Samuel\**, Munster 1919.

## § I. Título y contenido.

Primitivamente los libros de Samuel formaban una sola obra. Cuando se tradujeron al griego, se escribieron en dos rollos de la misma longitud poco más o menos, división que acabó por imponerse incluso a la Biblia hebrea en el siglo xv. Por otra parte, en la edición griega se unieron al libro de los Reyes, éste también dividido en dos volúmenes con el título de *Reinados*. La Vulgata latina respetó esta presentación, adoptando finalmente el título de *Libros de los Reyes*; en ella los dos libros de Samuel del hebreo se cuentan, pues, como el primero y segundo libro de los Reyes. Vale la pena recordarlo: algunas obras modernas siguen manteniéndose fieles a esta designación.

El nombre hebreo de los libros refleja la opinión tardía que atribuía su redacción en gran parte al profeta Samuel; en cuanto a los acontecimientos que siguieron a su muerte, el vidente Gad y el profeta Natán habrían completado su obra (*Babá Batrá 15a*). Esta opinión se basa en 1Par 29,29-30, por lo demás mal interpretado. Es preciso abandonarla, puesto que ni siquiera corresponde el título al contenido del libro: Samuel sólo desempeña un papel importante en los 15 primeros capítulos.

Se pueden distinguir algunas grandes secciones según los personajes que figuran en primer plano.

1. *Samuel* (1-7). El voto de su madre, que hasta entonces no había tenido hijos, su nacimiento, su infancia en el santuario de Silo nos presentan

a Samuel como consagrado a Yahveh. Luego, viene a ser su confidente y su intérprete cerca del sacerdote Helí para anunciarle el castigo de sus hijos (1-4). Éstos mueren en una batalla contra los filisteos, es capturada el arca de la alianza, y Helí muere al saberlo. Pero el arca acarrea a sus raptos tantas desgracias, que no tardan en desentenderse de ella. Acaba por ser recogida en Quiriat-Yearim (4,1-7,1). Samuel, libertador de su territorio, es descrito como un «juez» (7,2-17)<sup>1</sup>.

2. *Samuel y Saúl* (5-15). El pueblo reclama un rey. Samuel se niega (cap. 8). Pero una circunstancia fortuita le hace encontrar al joven Saúl, al que, avisado por el cielo, unge rey secretamente en Gilgal (9-10,16). El elegido es luego designado por la suerte delante de todo el pueblo reunido en Mispá (10,17-25). Saúl hace la guerra contra los filisteos y los amalecitas, pero, por no haber cumplido las órdenes de Dios y de su profeta, es rechazado (cap. 13-15) y en adelante se dirige el interés a un nuevo personaje, David.

3. *David y Saúl* (1Sam 16-2Sam 1). David recibe de Samuel, en secreto, la unción real (16,1-13). Entra al servicio de Saúl como ministril y escudero (16,14-23). Una casualidad le conduce al campo de Israel, desmoralizado por el desafío de un gigante filisteo: simple pastorcillo, armado con su honda, recoge el desafío y derriba al gigante (cap. 17). Se granjea la amistad de Jonatán, hijo de Saúl, y el favor de su pueblo; pero el rey, celoso, trama su pérdida: David tiene que fugarse (cap. 18-21). Perseguido por Saúl, yerra por el sur. Salvándose de todas las emboscadas, magnánimo para con su peor enemigo, con el que tiene consideración, aparece como un jefe de banda, acrecienta su poder, y el mismo Saúl le bendice (cap. 22-26). No obstante, David busca refugio cerca del enemigo secular, los filisteos. Pero, mientras les da la impresión de servirles como vasallo leal, trabaja para ganarse el favor de los judaítas (cap. 27). Por suerte se ve dispensado de tomar parte en la guerra de los filisteos contra Israel y una campaña victoriosa contra los amalecitas le permite todavía, haciéndose amigos entre los judaítas, preparar la hora en que le elevan al trono (cap. 28-30). Entre tanto los filisteos desbaratan a los ejércitos de Israel; Saúl y Jonatán caen en la batalla; David canta su dolor en una elegía vibrante de emoción (1Sam 31-2Sam 1).

4. *David rey* (2 Sam 2-20). En Hebrón, los judaítas consagran a David rey de Judá, mientras el hijo de Saúl, Isbaal, es proclamado rey de Israel. La lucha entre los dos partidos viene pronto a ser desigual. Abner, general de Isbaal, se pasa a la causa de David. Después de los homicidios oportunos, aunque censurados por David, de Abner y de Isbaal, las tribus del norte le ofrecen a su vez la corona y David es ungido rey de Israel (2-5,5). Algunos hechos memorables evocan las grandezas del reinado: toma de Jerusalén; guerra contra los filisteos; traslación del arca para consagrar el prestigio religioso de la nueva capital; oráculo de Natán asegurando a

1. E. ROBINSON, *Samuel and Saul*, «Bull. J. Rylands Library», 1944, xx, p. 175-206.

David, de parte de Yahveh, la perpetuidad de su dinastía; guerras victoriosas; organización interior del reino... (5,6-8).

Entonces comienza una crónica<sup>2</sup> en que los acontecimientos familiares de la casa real serán objeto de una narración seguida, circunstanciada, trágica. Se cometen crímenes. Se provocan crisis que ponen en peligro el poder de David. A través de dramas que oponen entre sí a los hijos y al padre, se plantea el problema de su sucesión. Meribaal, último superviviente de la familia de Saúl, es recogido en la corte (cap. 9). El nacimiento de Salomón, que finalmente sucederá a David, se relaciona con un amor culpable del rey con la mujer de uno de sus oficiales y con la historia de una guerra contra los ammonitas que le proporciona la ocasión de suprimir al marido molesto (cap. 10-12). Sin embargo, el primogénito de David era Amnón, y David lo amaba. Pero la violación de su hermanastra Tamar le acarrea el odio de Absalón, hermano uterino de Tamar, que le hace dar muerte en un festín (cap. 13). El asesino, después de tres años de destierro, puede regresar a Jerusalén; dos años más tarde vuelve a ser admitido en la corte (cap. 14). Pero, ambicioso y violento, intriga, explota los motivos de descontento, organiza una insurrección que obliga a David a una fuga humillante. La escena es de una verdad impresionante: velada la cabeza, los pies descalzos, en lágrimas, pero confiándose a la voluntad de Yahveh, cuyo favor se niega a granjearse al no llevarse el arca, el rey sube las pendientes del monte de los Olivos. Si es consolado por testimonios de fidelidad, es también insultado y maldecido. Luego, Absalón toma posesión del harén del rey y ejerce el acto de sucesión (cap. 15-16). Afortunadamente, David tiene conexiones en la capital. Informado, se retira al otro lado del Jordán. Allí la batalla termina con la derrota de Absalón. Joab le da muerte, no obstante las recomendaciones de David que siente desgarrarse el corazón paterno. Es necesaria la intervención de Joab, duro y frío, para poner término a sus lamentaciones (17-19,9a). La opinión se vuelve en favor de David, que reúne a los judaitas y vuelve a Jerusalén. Pero las tribus del norte, celosas de Judá, que parece acaparar al rey, son arrastradas por Seba a una sublevación que será pronto reducida por la fuerza (19,9b-20).

5. *Suplementos* (21-24). Al final del libro están reunidos seis trozos diversos. Dos relatos presentan más de una analogía entre sí y primitivamente debieron seguirse. Uno refiere la ejecución de los descendientes de Saúl en el santuario de Gabaón, con ocasión de un hambre de tres años atribuido a una infidelidad de Saúl al pacto gabaonita (21,1-14)<sup>3</sup>. El otro se interesa en la construcción de un altar en el emplazamiento futuro del templo, después de una peste de tres días debida a un empadronamiento con el que David había atropellado las prerrogativas de Yahveh (cap. 24). Dos listas enumeran una serie de hazañas contra los filisteos (21,15-22)

2. L. ROST, *Die Ueberlieferung von der Thronnachfolge Davids*, Stuttgart 1926.

3. H. CAZELLES, *David's Monarchy and the Gibeonite Claim (II Sam. XXI, 1-14)*, en «Pal. Exp. Quarterly», mayo-octubre 1955, p. 165-175.

y de piladines de David (23,8-39). Entre las dos se recogieron dos poemas atribuidos a David: un salmo de acción de gracias (cap. 22 = Sal 18) y un oráculo que hace de David el profeta de su dinastía (23,1-7).

## § II. Análisis literario.

El lector tiene más de una vez la sensación de que el relato está mal encajado. El vivo interés de la crónica familiar de David (2Sam 9-20) aumenta todavía más esta impresión en el resto del libro. Sorprenden conclusiones prematuras. Según 1Sam 7,13, «los filisteos no volvieron ya al territorio de Israel durante toda la vida de Samuel»; ahora bien, en 9,16 y en 13-14 están instalados en el centro del país. Según 1Sam 15,35, «Samuel no volvió a ver a Saúl hasta su muerte»; sin embargo, se encontraron otra vez en 19,22-24. Las transiciones son a menudo violentas. Samuel, después de la evocación de su infancia, desaparece totalmente del relato consagrado al arca (1Sam 4-6). Si se trasladan a un mapa los itinerarios de David errante según el orden de los capítulos, componen un rarísimo trazado. Finalmente, algunos hechos parecen repetirse: el advenimiento de Saúl al trono, la entrada de David a su servicio, su fuga, todo esto se presenta dos veces en forma diferente. Vale la pena examinarlo más de cerca, pues estas irregularidades acusan el carácter heterogéneo del libro y permiten discernir los diversos conjuntos literarios que se hallan en él reunidos. Para caracterizarlos comenzaremos por el que se impone por sí mismo a la atención: la crónica de la familia de David y de su sucesión.

### 1. LA CRÓNICA DE LA SUCESIÓN (2Sam 9-20).

Aquí nos hallamos en presencia de un relato de admirable unidad. Cabe preguntarse si no comienza ya antes. En todo caso, es cierto que se continúa en los dos primeros capítulos de 1Re, donde se cuentan las últimas intrigas por la sucesión al trono. Dos partidos se oponían entonces: el de Adonías, hijo primogénito de David después de la muerte de Absalón, y el de Salomón. Éste triunfará con habilidad, explotando la precipitación de Adonías para hacer valer sus pretensiones: David, descontento, hace consagrar a Salomón. Después de la muerte de su padre, Salomón ejecuta sus venganzas, desembarazándose así de todos los que se le oponen.

La generalidad de los críticos reconocen en esta crónica la obra de un hombre admirablemente informado, que escribía en una fecha todavía muy cercana a los acontecimientos. Es sin duda la primera obra de historiografía israelita que alcanzamos de manera cierta en su estado primitivo (fuera de algunos retoques, como la adición de 12,1-15a y 14,25-27 y quizá alguna reelaboración de 1Re 2,1-12). Desde el punto de vista literario es sencillamente una obra maestra del arte narrativo.



El autor hace desfilar ante nuestros ojos una serie de cuadros finamente observados y reproducidos con una impresionante verdad humana. Los hechos se encadenan sin que nunca tenga que intervenir el autor o algún *deus ex machina* para modificar su curso. Los personajes, múltiples, contrastados, se imponen con su sola presencia. Ahí está Siba, de alma servil, que hace que se le asignen los bienes de su señor y cuya solicitud cerca de David es demasiado obsequiosa para ser desinteresada (16,1-4; 19,18-19). Ahí está su señor Meribaal, lisiado, cuyas embarazosas explicaciones no permitirán que se sepa nunca si ha sido calumniado o si ha traicionado (19,26-29). Ahí tenemos a la mujer anónima de Teqoa que, por medio de una historia inventada, da qué pensar a David: «Somos como el agua que se derrama en la tierra y que no puede volver a recogerse» (14,14). Esta mujer defiende la causa de Absalón, insiste en su propio asunto y luego, cuando se le abren los ojos a David, descubre su juego con una palabra que desarma: «Mi señor tiene la prudencia del ángel de Dios» (14,20).

El narrador tiene el arte de captar en lo vivo el detalle que revela un estado de ánimo: todo comentario sería superfluo. David, resignado después de la muerte de su hijo, se baña, se perfuma, se cambia los vestidos, hace que le sirvan a la mesa y come (12,20). Absalón el ambicioso «se procuró un carro y caballos y cincuenta hombres corrían delante de él... Cuando alguien se acercaba para prosternarse delante de él, le tendía la mano, lo tomaba y lo abrazaba» (15,1-2). Los caracteres aparecen en toda su complejidad. Joab presenta una curiosa mezcla de lealtad a David y de sangre fría sin piedad, de generosidad y de apego sin escrúpulo a su propia posición. Sobre todo, el retrato de David<sup>4</sup> está trazado de mano maestra. No es adulador, sino, pletórico de matices, rebosa verdad. Bueno, pero sin cálculos; sensual, pero arrepentido; capaz de suprimir a un hombre, pero también de perdonar; padre tierno, pero no menos débil: en él nos encontramos con un hombre. Con ello, un sentimiento religioso tanto más impresionante cuanto que no pretende edificarnos. David reconoce a Dios en los acontecimientos de su vida. Sabe aceptar los reveses, y su fe puede liberarse de los usos admitidos: se niega a llevar luto por su hijo (12,20). Se adelanta a las ideas de su tiempo: el arca no le prestará el menor auxilio si Dios le retira su benevolencia (15,25). «Y, envolviendo todo esto, un encanto fascinador que ganaba a todos los que se le acercaban y del que el autor supo derramar algo sobre la figura de su héroe»<sup>5</sup>.

Estamos lejos de la tradición popular, que esquematiza y embellece, como también de los anales oficiales, interesados por los hechos exteriores gloriosos. Nuestro autor se interesa por los individuos. Con su pluma, los acontecimientos se explican por los caracteres. No juzga a nadie: los actos bastan. Nunca trata de dar una lección: la moraleja resalta del encadenamiento de los hechos; la historia del pecado y de sus consecuencias habla por sí sola. Ningún recurso a lo maravilloso para señalar la Provi-

dencia: En todas partes está Dios presente para quien sepa ver. La literatura oriental antigua no ofrece nada comparable. Conoció diferentes géneros históricos, con la sequedad de un repertorio (inscripciones de los *patesis* sumeroacádicos para conmemorar su construcción), o con el tono de una apología (anales asirios, obras de escribas de la corte egipcias, autobiografías de personajes célebres escritas en las paredes de sus tumbas), o también con los recursos de la imaginación (novela histórica egipcia)<sup>6</sup>. Pero esta literatura ignora la relación precisa, imparcial, de acontecimientos provocados por las reacciones de individuos bien observados; en cuanto a explicación histórica, apenas si rebasa la idea de una sucesión de hechos, debidos con frecuencia al capricho de los dioses. Que una de las más antiguas obras literarias israelitas se interese por la psicología es señal de que la Biblia, libro de Dios, es también el libro del hombre.

La crítica no se resigna fácilmente a ignorar la identidad de nuestro antiguo cronista. Se ha sugerido el nombre de Ebiatar, el sacerdote que, perseguido por Saúl, se refugió cerca de David y le siguió en su ascensión (1Sam 22; Duhm, Budde). En efecto, su relato termina con Salomón, y Salomón precisamente desterró a Ebiatar a Anatot. Pero ¿cómo Ebiatar, partidario de Adonías, habría acusado de orgullo a su favorito (1Re 1,5) y justificado el derecho de Salomón en el castigo que cae sobre los partidarios de su hermano (1Re 2)? Se han propuesto otras hipótesis: Ahimaás, hijo del sacerdote Sadoq (L. Rost); Zabud, hijo del profeta Natán (1Re 4,5; Vriezen). Pero los indicios invocados son demasiado tenués. Debemos contentarnos con reconocer en su pluma a un escriba que conoció de cerca a los personajes que menciona. Escribe durante la vida de Salomón (2Sam 18,18 supone que se había deslizado algún tiempo después de los acontecimientos, pero puede ser una glosa posterior). Además del interés que se toma por relatar la obra de los fundadores de la unidad nacional, su objetivo es mostrar cómo el cetro de David se consolidó en manos de Salomón por un concurso de circunstancias imprevisibles, pero reveladoras de una intención providencial. La realeza, en efecto, no es considerada como una institución política, sino que se coloca dentro del desenvolvimiento del designio de Dios sobre Israel.

## 2. LOS OTROS MATERIALES.

El resto del libro no presenta ningún relato seguido de una amplitud análoga a la de la crónica que acabamos de analizar. Si se le comparan los capítulos dedicados a Saúl y luego a David antes de su advenimiento al trono (1Sam 8-2 Sam 1), tenemos la sensación de pasar de un extremo a otro. Pocos libros bíblicos presentan hasta tal punto el aspecto de compilación de documentos diversos. La importancia de la institución de la monarquía explica que según los medios se hayan formulado sobre ella

4. J. STEINMANN, *David, roi d'Israel\**, París 1948.

5. A. LODS, *Histoire de la Littérature hébraïque*, p. 163.

6. Véase p. 143s.

diversos juicios. El destino trágico de Saúl inspiró tradiciones diferentes, según que se fijaran en tal o cual aspecto de su reinado. Los orígenes de David, el rey preferido por el pueblo, se prestaban a relatos de los que nos sorprende que existan diversos ejemplares. El autor del libro respetó las particularidades de sus fuentes. No quiso sacrificar nada de sus riquezas contrastadas. Este liberalismo no cuadra con la manera de nuestros historiadores, pero la diversidad de estilos no arredra a los historiadores bíblicos, como no arredra a los constructores de catedrales.

1) El relato dedicado a *Samuel* utiliza materiales variados. Así aparece Samuel con rasgos diferentes en 1Sam 1-4,1a y en 7,2-17: por un lado, el consagrado, reconocido como profeta por todo Israel; por otro, el libertador del territorio y el «juez». El segundo texto parece ignorado por tradiciones más antiguas que se leen a continuación, acerca del vidente de Gilgal, desconocido para Saúl (9,6s) y acerca de la opresión filisteas en pleno centro del país (comp. 7,13 y cap. 13). También el primer relato debe pertenecer a una recensión relativamente reciente de las tradiciones, como sucede a menudo con los relatos sobre la infancia de los héroes. Fue incluso enriquecido con un cántico de época monárquica (2,1-10; cf. v. 10) y con una amplificación de las amenazas proferidas contra Helí y su descendencia (2,27-36; cf. 3,11-14, más general).

Entre estas dos presentaciones de Samuel viene la historia del arca prisionera de los filisteos: hasta en su derrota, sigue siendo temible (4,1b-7,1). El sesgo anecdótico y el humorismo que se ejerce a expensas de los filisteos, indican una tradición popular. Su carácter arcaico resalta de la concepción primitiva del arca y de su santidad, inmediatamente nociva a quien no la respeta. No cabe duda de que el relato se tomó de las tradiciones transmitidas por los sacerdotes para fomentar la piedad de los peregrinos.

2) Los *orígenes de la realeza* (1Sam 8-12) forman el objeto de dos relatos que se reconocen por su actitud favorable o desfavorable respectivamente a la institución. Son fáciles de discernir las junturas que los reúnen (8,22b; 10,26-27; 11,12-14). Uno (9-10,16; 11) podría titularse: «Cómo salió Saúl en busca de las borricas de su padre y halló una corona»<sup>7</sup>. El muchacho no conoce a Samuel, oscuro «vidente», al que consulta a propósito de las borricas perdidas y que acaba consagrándolo rey. El Espíritu de Yahveh descende sobre él: Dios está con él. La victoria contra los amalecitas es la prueba de ello, y el pueblo proclama rey a Saúl. La realeza es, pues, querida por Dios, para el bien de su pueblo.

Según el segundo relato (8; 10,17-25; 12), el pueblo quiere un rey «como las otras naciones». Yahveh se queja de haber sido desposeído y Samuel describe la monarquía como un régimen de opresión del pueblo. El rey es designado por la suerte en Mispá y ya no le queda a Samuel sino esfumarse delante de Saúl, aunque recordando que sólo Yahveh es rey de Israel y que la fidelidad que se le debe condiciona su asistencia. Este relato su-

pone que se ha hecho ya cierta experiencia de la monarquía (8,11-17 parece acordarse de Salomón). Expresa una reivindicación del primado de Yahveh que, frente a las pretensiones de los reyes, fue propia de los profetas del reino del norte (cf. Am 7,10-13; Os 3,4; 7,7; 8,4; 13,11). Ahí es donde sin duda hay que buscar el origen del relato.

3) Los relatos consagrados a *Saúl* no son más homogéneos. En 13,16-14,46, aparece como un rey piadoso, que consulta a Yahveh en sus empresas y al que Yahveh responde. Obtiene una gran victoria contra los filisteos, gracias a la intrepidez de su hijo Jonatán, y se preocupa de poner un dique a las consecuencias funestas del pecado sobre su ejército. Este relato revela una concepción muy primitiva del pecado y de su reparación<sup>8</sup>; puede continuar la primera versión de los orígenes de la realeza. El repudio de Saúl es explicado por dos relatos que hacen notar una falta religiosa: desobediencia al profeta que se había reservado ofrecer el sacrificio antes de la batalla (13,7b-15a); inobservancia del anatema perdonando al rey vencido y a lo mejor de sus rebaños (cap. 15). Ambos relatos se ignoran mutuamente, y el primero se inserta artificialmente en la campaña contra los filisteos, en la que Saúl no aparece como reprobado.

4) *La entrada de David en la corte de Saúl* es referida de dos formas diferentes. Según 16,14-23, entra al servicio de Saúl como músico para calmarlo en sus crisis misteriosas; por otra parte, como soldado valeroso que es, viene a ser el escudero del rey. Según 17-18,5, habiendo llegado por casualidad al campamento de Saúl, donde sirven sus hermanos, no había nunca llevado armadura ni realizado más hazañas que las de un pastor, pero su victoria sobre el gigante Goliat lo señala al rey, que ignoraba hasta su nombre y lo retiene en su servicio. Este último relato es indudablemente compuesto, ya que según 17,32-39, Saúl y David dialogan antes de la lucha, lo cual concuerda mal con 17,55-58, donde el nombre de David es ignorado por el rey. Había, pues, una versión del combate con Goliat que podía ser continuación del contrato de David como ministril. Los LXX conservan sólo esta versión, omitiendo todo lo que se refiere a David como pequeño zagal desconocido (17,12-31 y 17,55-18,3). Notemos todavía que una especie de prólogo a la historia de David cuenta su unción secreta por Samuel (16,1-13): no se hará más alusión a esto y David será ungido oficialmente mucho más tarde (2Sam 2,4; 5,3); además, su hermano Eliab, que debía de estar presente, no sabe absolutamente nada de ello en 17,28. Se trata, pues, de una reflexión más tardía, insertada en relatos ya constituidos, subrayando que la realeza davídica se asocia con el profetismo y con la elección divina: Yahveh ve el corazón del pastorcillo en quien nadie piensa (quizá por contraste con las robustas espaldas de Saúl que le recomendaban ante el profeta, 9,2).

5) *La elevación de David* y sus relaciones con Saúl están ilustradas con relatos demasiado semejantes para que puedan estar fundados en hechos

7. R. DE VAUX, SDB, art. «Israel\*», col. 740.

8. A. GEORGES, *Fautes contre Yahvé dans les Livres de Samuel\**, RB 1946, p. 161-184.

diferentes: atentado contra la vida de David (18,10-11 y 19,9-10), éxitos y popularidad (18,12-16 y 18,28-30), promesa de matrimonio con una hija de Saúl (18,17-19 y 18,20-27). El traductor griego parece haberlo notado, a no ser que tuviera a su disposición un texto diferente: omitió 18,10-11. 17-19.30, que son como duplicado de los pasajes conservados. Los duplicados abundan también en lo que sigue del relato. Dos veces interviene Jonatán en favor de David cerca de su padre: la primera vez conoce las intenciones criminales de Saúl (19,1-7); la segunda parece ignorarlas (20, 1b-10,18-39). El segundo relato explica la fuga de David en 20,1b-21,1 de forma distinta que 19,10c-17. Dos veces David errante es traicionado por sus protegidos (23,1-13 y 23,19-28); dos veces perdona la vida a Saúl caído en sus manos (cap. 24 y 26); dos veces se refugia cerca de Akís, príncipe filisteo de Gat (21, 11-16 y 27). La muerte de Saúl es objeto de dos relatos (cap. 31, que es continuación de 28,3-25, y 2Sam 1,1-16, que es continuación de 1Sam 29-30). El segundo va seguido de una elegía de David por la muerte de sus paladines, tomada de una antigua colección poética, el libro de *Yasar* (1,17-27). No se puede evitar la sensación de que se combinaron dos redacciones independientes y paralelas, con la preocupación de no desperdiciar nada.

6) Con el *reinado de David* el relato ofrece mayor continuidad. No obstante, también aquí se reconocen materiales diversos. La historia de la doble consagración como rey de Judá y luego de Israel, tiene perfecta unidad (2-5,4). La noticia sobre los hijos del rey (3,2-5) pudo tomarse de un documento que continúa en 5,13-16 (1Par 3,5-8 reúne los dos fragmentos). El relato de la traslación del arca a Jerusalén (cap. 6) se enlaza con 1Sam 4-6 y puede provenir del mismo ciclo de tradiciones, aun cuando está redactado en otro estilo. El oráculo de Natán (cap. 7) debe remontarse a un documento antiguo, seguramente retocado diversas veces en función del desarrollo de las esperanzas que formulaba ya abiertamente<sup>9</sup>. Su tema original era éste: no será David quien construya una casa (un templo) para Yahveh, sino que Yahveh será quien construya una casa (una descendencia) para David; el trono está garantizado para siempre en su posteridad. Una adición aplica a su primer sucesor, Salomón (v. 13), una promesa mucho más vasta, que lleva ya en germen toda la esperanza mesiánica. Antes de leer cómo recayó finalmente el cetro en Salomón, nos hallamos con un resumen de las guerras de David y con algunos informes sobre la organización del reino (cap. 8). Este género de sumario aparece varias veces a lo largo del libro (1Sam 7,13-15; 2Sam 3,2-5; 5,13-16; 20,23-26) y puede fundarse en documentos o en anales antiguos.

9. VAN DEN BUSCHE, *Le texte de la Prophetie de Nathan sur la Dynastie Davidique\**, Lovaina 1948.

### § III. Formación del libro.

Tal diversidad de materiales complica singularmente la historia literaria del libro. Dejemos a un lado algunas composiciones independientes, introducidas en el libro en el transcurso de su formación: dos lamentaciones de David (2Sam 1,19-27; 3,33-34), un cántico de época monárquica (1Sam 2,1-10), un salmo que un título relaciona con David (2Sam 22), y el oráculo recogido en los apéndices (2Sam 23,1-7). Diversas noticias pueden remontarse a documentos de archivo o a anales más desarrollados: lista de los hijos de David (2Sam 3,2-5; 5,13-16), de los oficiales de su corte (8, 16-18; 20,23-25), de sus paladines (23,8-39) y de los gigantes muertos por ellos (21,15-22); resúmenes de las campañas de Saúl o de David (1Sam 14, 47-52; 2Sam 5,17-25; 8,1-14; 21,15-22). Finalmente, hemos reconocido una crónica contemporánea de Salomón por lo menos en 2Sam 9-20 y en 1Re 1-2.

La composición del libro atravesó diversas etapas. La abundancia de los duplicados invitaba a los críticos a distribuirlos en dos series narrativas continuas, y el sistema adoptado para el Pentateuco hizo que se admitiese en los orígenes la existencia de dos documentos que continuaban al yahvista y al elohista y provenían de las mismas escuelas, si ya no de los mismos autores (Wellhausen, Budde, Dhorme, Steuernagel). Eissfeldt creyó perfeccionar el sistema atribuyendo una parte del yahvista a una fuente más antigua, a la que llama laica. En el mismo sentido, Lods halla en diversos capítulos huellas de una tradición triple y distingue ya en J un hilo doble; pero cuanto más se avanza en la historia de David, tanto más van disminuyendo las divergencias; a partir de la muerte de Saúl se utiliza casi exclusivamente el yahvista; su valor histórico es de primer orden, pues tomó como base las memorias de un testigo directo, reproducidas sin alteraciones a partir de 2Sam 9.

La crítica de este sistema actúa en diversas direcciones. El punto más vulnerable parecía ser la atribución de los documentos al yahvista y al elohista del Pentateuco: no presentan las constantes literarias y doctrinales que caracterizan a estos últimos. Así diversos críticos admiten todavía dos corrientes narrativas básicas, pero sin asegurar que sean continuación del yahvista y del elohista. Otros van más lejos y ponen incluso en duda la existencia de estas dos corrientes paralelas. Gressmann ha llamado la atención hacia las *tradiciones* representadas por los relatos considerados *individualmente*. La desconfianza respecto a toda sistematización favorece la tendencia a multiplicar los conjuntos literarios en los orígenes del libro. No obstante, Rost los agrupa en cuanto a lo esencial en dos fuentes utilizadas no ya paralelamente, sino sucesivamente: una historia de la sucesión de David, y una historia de las persecuciones y de la victoria de David. Weiser piensa en diversas agrupaciones de tradiciones particulares: una colección sobre las guerras de Saúl y sobre el arca, una historia de la subida de Saúl y otra de la subida de David; un historiador las habría reunido

clasificando la materia por orden cronológico; su obra habría sido completada por un discípulo de los profetas, retocada por un redactor deuteronomista y finalmente enriquecida con algunas adiciones (particularmente los poemas). Buber, analizando la elección de Saúl, estima que un relato fundamental, que incorporaba algunos materiales no retocados, recibió finalmente añadiduras de dos clases: materiales analísticos y detalles complementarios insertados en las tradiciones<sup>10</sup>.

También VRIEZEN rechaza la analogía con los documentos del Pentateuco, pero reacciona contra la desintegración del libro<sup>11</sup>. Partiendo de la crónica familiar de David, que supone conocidos por el lector ciertos hechos y ciertos personajes, sostiene que comenzaba mucho antes y contaba ya las relaciones de David con Saúl y Jonatán. El escrito habría tratado no sólo de contar cómo sucedió Salomón a David en el trono, sino de mostrar la legitimidad de la dinastía davídica. Escrita por un contemporáneo de Salomón, esta historia de Saúl, Jonatán y David estaría reproducida en forma intermitente desde 1Sam, 11 y luego de forma continua a partir de 2Sam 9. Esta historia, en la que Samuel no habría desempeñado ningún papel, habría recibido luego complementos diversos: hacia 900, la versión antimonárquica de 1Sam 7,8; 10,17ss; luego la historia de Helí y del arca; finalmente las historias de Samuel, caracterizadas por el espíritu profético, sin contar los retoques deuteronomistas. El ensayo de Vriezen es interesante. Parece difícil que la crónica de la sucesión de David hubiese comenzado sólo con la acogida de Meribaa en la corte (2Sam 9) o con el oráculo de Natán (cap. 7), y sin arbitrariedad se le puede atribuir una de las dos corrientes que detecta el análisis en la historia de la exaltación de David e incluso de Saúl. ¿No se podrían también reconocer algunos rasgos de parentesco entre este documento y el yahvista, tales como la expresión «del bien y el mal», el arte del relato dramático, la psicología concreta, el interés por la descendencia (Abraham y Sara, Isaac y Rebeca, Jacob, Leá y Raquel, Judá y Tamar, David y Mical, después Betsabé) y por la transmisión de las promesas, sin tener siempre en cuenta la sucesión hereditaria o el derecho de primogenitura (Jacob, David, Salomón)...?

Todavía dista mucho de haberse establecido el *consensus* entre los críticos en este sentido. Es muy delicado decidir si estas analogías bastan para establecer una continuidad literaria. Bentzen sigue distinguiendo la historia de la sucesión de David y, como introducción, dos series narrativas de redacción más reciente. La segunda (que contiene particularmente la versión antimonárquica de los orígenes de la realeza) habría sido añadida a la primera como complemento destinado a corregirla y a adaptarla a una concepción más teocrática del Estado. Otros conjuntos ya escritos habrían entrado también en el libro: una historia del arca (1Sam 4-6; 2Sam 6), una historia de las relaciones de David y de Isbaal (2Sam 2-5; 8), quizá algo de la historia de Saúl y Samuel. El padre DE VAUX piensa tam-

bién en varios conjuntos primitivos: la crónica de la sucesión de David (cuyo prefacio sería el oráculo de Natán), dos historias de las relaciones de David y de Saúl (de ahí los frecuentes duplicados en 1Sam 17-2 Sam 1), un primer ciclo de Samuel. Este último agruparía ya una historia del arca, la versión monárquica de la institución de la realeza, el relato de la guerra de Saúl con los filisteos. A título de complemento se habrían añadido la infancia de Samuel (cap. 1-3), el repudio de Saúl (cap. 15), la unción secreta de David (16,1-13). Finalmente, un estrato más reciente representaría a Samuel como el último de los jueces (cap. 7) y daría una versión desfavorable de los orígenes de la realeza. «No es imposible que estos conjuntos hubiesen sido ya combinados por los alrededores del año 700»<sup>12</sup>.

En una palabra, los críticos están de acuerdo en reconocer una doble redacción por lo menos de los altercados de David y de Saúl, mas no para enlazarlos con los diferentes estratos de tradición sobre Samuel, como tampoco para establecer la continuidad de una de las dos con la crónica familiar de David. Sea cual fuere la teoría propuesta en este estadio de las primeras redacciones, se admite generalmente que formaban ya un libro *antes* de la revisión deuteronomista. Ésta lo hizo entrar en la gran crónica que describía la historia de Israel desde la muerte de Moisés hasta la cautividad, por medio de algunos retoques mucho más discretos que en Jue o en Re. Estos retoques se observan en 1Sam 7,3.4.15; 12,6-11; quizá en 2Sam 7,13.22-24, y en el marco cronológico del libro (1Sam 4,18; 13,1; 2Sam 2,10-11; 5,4-5; 1Sam 6,15 parece más tardío). La edición deuteronomista separó de Sam el relato del advenimiento al trono de Salomón para hacer de él la introducción a su reinado en 1Re 1-2. Salomón no aparece ya allí tanto como el heredero de David; prepara la serie de los reyes pecadores. Así abreviados, los libros de Samuel resultaban ser una apología de la realeza davídica. La adición de los apéndices reforzaba incluso esta impresión: recogiendo fragmentos antiguos se subrayaba que David había mancillado el santuario de Gabaón (2Sam 21) y santificado el futuro emplazamiento del templo (cap. 24).

#### § IV. El libro y la historia.

Para juzgar del valor histórico del libro hay que tener presente el género literario y la edad de las tradiciones y de los relatos que en él se recogen. Este valor se impone muy a menudo por razón de la antigüedad de los relatos y de su proximidad con los hechos. Estas fuentes ofrecen a veces la ventaja de informarnos no sólo sobre los acontecimientos, sino también sobre la impresión que dejaron en la memoria de un pueblo y sobre la reflexión religiosa que suscitaron. La historia profana no puede añadir gran cosa a los datos del libro. Egipto y Asiria están entonces adormecidos.

10. M. BUBER, *Die Erzählung von Sauls Königswahl*, VT vi, 19-56, p. 113-173.  
11. En «Orientalia Neerlandica», 1948, p. 167-189.

12. *Les Livres de Samuel\**, p. 11.

Este hecho favorece el éxito de David, pero nos priva de los sincronismos que permitirían establecer una cronología precisa. Tenemos que contentarnos con fechas aproximadas: hacia 1030 advenimiento de Saúl al poder; entre 1010 y 970, reinado de David. La arqueología proporciona algún apoyo al texto. Ilustra la civilización de los filisteos (su cerámica), sus conexiones con Creta y Chipre, su instalación a principios del siglo XII en la llanura entre Gaza y Eqrón. Las excavaciones de *tell-el-ful*, 6 km al norte de Jerusalén, han sacado a la luz los restos de la más antigua fortaleza israelita, probablemente la de Saúl, en su residencia de Gibeá. Algunas murallas con casamatas (*tell beit-mirsim*, Bet-Semes) se remontan a la época de las luchas de David contra los filisteos. Pero lo mejor de nuestra documentación nos viene del libro mismo, que legitima una reconstitución sólida de los comienzos de la monarquía en Israel.

La falta de unidad política daba particular gravedad a la amenaza de los filisteos que, desde la llanura donde se habían organizado en cinco principados, no tardaron en extenderse hacia el interior del país. La historia popular del arca es un válido testimonio de su avance hasta la montaña de Benjamín y de Efraím (hacia 1050). La estela erigida en Gibeá (10,5) significaba su influjo en la región donde los israelitas se habían implantado más sólidamente. Como en tiempo de los jueces, el peligro provocó una reacción nacional. Esta vez su gravedad iba a favorecer la unión de las tribus bajo un jefe único. La influencia del peligro filisteo en los orígenes de la realeza se ha conservado en el relato más antiguo (9,16). Éste nota también el carácter carismático que emparenta a Saúl con los jueces: irrupción del Espíritu de Yahveh, manifestada por algunas acciones brillantes (cap. 11) y conformes con una vocación divina (cap. 9). Pero viene a añadirse un hecho nuevo: el reconocimiento por las tribus reunidas (11, 15). Aquí pudo entrar en juego otra influencia conservada en el relato más reciente: el ejemplo de «las otras naciones» (8,5). Al otro lado del Jordán, Ammón, Moab y Edom están constituidos en reinos desde hace mucho tiempo y en tiempo de Saúl se organizan los reinos arameos.

Del reinado de Saúl, el relato bíblico ha retenido, sobre todo, algunos episodios que permiten formular un juicio sobre él y explicar su fracaso por sus faltas. Pero deja entender más de lo que dice sobre el estilo particular de su realeza y la importancia de su papel histórico. Nada de organización central ni de capital propiamente dicha: el rey es ante todo un jefe guerrero, rodeado de paladines (14,52), entre los cuales parecen estar favorecidos los hombres de Benjamín, su tribu (22,7). Está pronto a acudir en socorro de toda tribu amenazada, no sólo de las del centro, a las que libra de los filisteos (cap. 13-14), sino también de las de Transjordania (cap. 11; cf. 31,11-13; 2Sam 2,8-9), en el norte, donde aparece un nuevo enemigo, el arameo (14,47), y hasta en el sur, donde gracias a él salen de su aislamiento Judá y los clanes emparentados (cap. 15; cf. 17,13; 23,19). Los dos relatos de la diferencia que surge entre Saúl y Samuel revelan otro aspecto de la realeza. La nueva institución debe adaptarse a una concepción sacral de

la comunidad israelita: el rey está sometido a un orden, cuyo intérprete es el profeta. Saúl es sinceramente religioso (cf. 14,31ss.37ss); pero busca compromisos entre el interés político y el respeto del estatuto religioso de su poder. De ahí el drama de su vida y la causa de su fracaso: Samuel acaba por declararlo caído en desgracia. Su realeza, de aspecto carismático, carece todavía de estabilidad y no tarda en perder su prestigio. Saúl tiene conciencia de ello. Esto explica sus recelos y los actos de furor en que se deja caer.

Su odio se vuelve contra un joven judaíta, David, al que había escogido como su hombre de compañía, uno de sus paladines y su yerno. La exuberancia de las tradiciones sobre sus relaciones, su sesgo anecdótico, ora encantador, ora trágico, evocan bien la popularidad de David y la seguridad de su ascensión a la realeza. No llega a ella sino después de una crisis nacional, en la que corre peligro de quedar aniquilada la obra de Saúl. Perseguido por éste, jefe de una banda de hombres fuera de la ley en el sur del país, luego vasallo de un príncipe filisteo, trabaja para adquirir una clientela entre los judaítas, cuyo lazo con Israel no le es difícil aflojar. Por su parte los filisteos, con su victoria de Gelboé hacia 1010, ocupan la llanura de Yizreel, avanzan hasta Bet-San y dividen el país en dos. En torno al hijo de Saúl, Isbaal, se reconstituye en Transjordania una realeza sin gloria, mientras, en Hebrón, David es proclamado rey de Judá. Sobrevive, pues, la idea monárquica, pero en una forma que parece consagrar el fracaso de Saúl.

Pero siete años más tarde el prestigio de David y un conjunto de circunstancias, cuyo relato es de una veracidad patente (2Sam 2-5,4), han logrado rehacer la unidad nacional en torno al rey de Judá, que recibe además la corona de Israel. Realeza sacral, desde luego: David recibe una doble unción, y en los relatos proféticos se contará cómo el elegido de Dios había sido ya consagrado en secreto por Samuel. Pero la unidad realizada es imperfecta: «Reinó 33 años en todo Israel y en Judá» (2Sam 5,5). «Es una monarquía dualista, un reino unido, desgarrado por las luchas interiores hasta la escisión que se producirá a raíz de la muerte de Salomón»<sup>13</sup>. David, por lo menos, logró dar a este reino una gloria que no volverá ya a conocer.

El relato se interesa muy poco por los grandes actos políticos del reinado. Antes de entretenerse en la historia de su familia y de su sucesión, apenas si se detiene más que en la toma de Jerusalén, en la traslación del arca que la convierte en ciudad santa, y en la promesa divina de una dinastía perpetua. La guerra de los filisteos, aun habiendo precedido a la conquista de Jerusalén, aparece sólo en segundo término (5,17-25; cf. los apéndices 21,15-22; 23,8ss). Las guerras exteriores y la organización política del reino son únicamente objeto de un resumen rápido (cap. 8). No obstante, esto basta para fijar las grandes líneas de la obra de David.

13. R. DE VAUX, *Les Livres de Samuel\**, p. 153.

Su primera tarea fue la reconquista contra los filisteos, a los que se confinó en su territorio. Se llevó la guerra hasta su mismo país (21,20) y se puso término a sus tentativas de expansión. La guardia real reclutó incluso mercenarios entre ellos (15,18s). En el interior del país había que integrar los enclaves extranjeros. La toma de Jerusalén hizo saltar las barreras entre Judá e Israel; proporcionó una capital que afirmaba la independencia del poder frente a las tribus particulares, hallándose situada en la frontera de Judá y de Benjamín, con cuyas susceptibilidades había que tener consideraciones. La inteligencia con los gabaonitas (cap. 21) entra en la misma política de unificación interior, así como la ocupación (no referida) de las fortalezas cananeas: Megidó, Taanak, Bet-San, que veremos luego en manos de Salomón. Finalmente, las guerras exteriores sometieron a ammonitas, arameos, moabitas, edomitas: «De la idea de reino nacional se tiende a la de imperio»<sup>14</sup>.

La organización interior aparece discretamente a través de una lista de altos funcionarios (8,15-18). Son nombrados por el rey sin delegación de las tribus. El sistema parece haber sido imitado de Egipto y el escriba oficial, Susa, es quizá egipcio. Entre ellos se nombra a los dos sacerdotes, Ebiatar y Sadoq. El rey puede todavía ejercer funciones sacerdotales, lo mismo que sus hijos. El ejército está compuesto de voluntarios y de mercenarios. Pero hay separación entre las tropas de Judá y de Israel (11,11; 24,9) y hechos alarmantes muestran que bajo el poder personal del rey sigue siendo frágil la unidad nacional; Absalón, al sublevarse, se apoya en los hombres del norte y Seba invita a Israel a la disidencia con un grito que resonará todavía cuando el cisma (comp. 20,1 y 1Re 12,16). La unidad realizada provisionalmente es obra del genio político de David. Las consecuencias se dejarán sentir aun más allá del cisma. Por lo menos en Jerusalén ha instalado un poder estable: el reino de Judá será un día el único foco de la religión y de la cultura israelita; y la esperanza de una reagrupación del pueblo elegido en torno al nuevo David, en Jerusalén, constituirá el más espléndido homenaje de la historia a la grandeza de un hombre.

## § V. Valor religioso.

El valor religioso del libro aparece en diferentes niveles. De las noticias históricas en que abunda, resulta un cuadro vivo del estado moral y religioso de Israel en los comienzos de la monarquía: usos muy primitivos de una religión todavía arcaica, como el anatema, la consultación del efod, los trances de los *nebiim*; idea muy tosca del pecado, asimilada con frecuencia a la violación aun involuntaria de alguna prohibición; noción sumaria de la sanción divina, que se desencadena automáticamente y puede descargar sobre un grupo en tanto no se haya cumplido un rito

14. R. DE VAUX, SDB\* IV, col. 745.

compensatorio. . . No hay que buscar en estos datos la aportación de la revelación, sino más bien el punto de partida de un progreso que se realizará en lo sucesivo gracias a ella. Sobre este fondo del cuadro se destacan hombres de sentimiento religioso excepcional. Basta nombrar a David, con su magnanimidad poco común para con sus enemigos, su sentido personal del pecado y de la penitencia, su concepción ya muy pura del arca, su sumisión a Dios y su negarse a hacer presión sobre Él. Vemos también, en la época de Saúl y de David, los orígenes de instituciones o de hechos religiosos que ejercerán considerable influjo sobre la religión bíblica: el profetismo, el sacerdocio de Jerusalén, la realeza.

En la intención de los narradores, los orígenes de la realeza ocupan el primer lugar, y las tradiciones y recuerdos religiosos se organizan en el interior de una visión religiosa. El rey es un personaje sagrado, elegido por Dios e instrumento de sus designios cerca de su pueblo. Mas he aquí la contrapartida: la realeza no puede sustraerse a las exigencias divinas ni hacer de pantalla delante de Yahveh, único rey de Israel. Así se armonizan las dos tradiciones que refieren la institución de la monarquía. Sea para magnificar al jefe político, sea para juzgarlo infiel a su misión, se repite que es el ungido de Yahveh y se le muestra dependiente del profeta, que le da la investidura y le recuerda su deber.

El profeta es aquí Samuel, confidente de Dios y ejecutor intrépido de su voluntad, sea en la inocencia y en la paz de su infancia, en la rareza de su papel de vidente en Gilgal, o en la rudeza de sus intervenciones en pleno campamento de Saúl. El rey es en primer lugar Saúl, en quien se desarrolla, como en un tipo, el drama de un poder político con estatuto religioso: le faltó la fe de Abraham.

«Sí, la obediencia vale más que el sacrificio; la docilidad, más que la grasa de los carneros» (1Sam 15,22). Abraham había oído algo parecido en el monte Moriah (Gén 22,12s). Porque había creído, el conflicto entre su amor paterno y su obediencia religiosa se había resuelto en un acuerdo paradójico. Saúl, dividido entre Yahveh y el favor de su pueblo que lo había aclamado, acaba por perder su pueblo. A lo largo de toda la historia sagrada aparece así la primacía de la fe sobre todos los demás deberes.

David, por el contrario, ilustra a los ojos de los narradores el ideal de la monarquía de orden divino. Dejó el recuerdo de un rey enteramente adicto a Dios y a sus profetas, incluso cuando le dirigen reproches. Por otra parte, su éxito manifiesta que Dios estaba con él. En él se admira una nueva realización de la alianza que toma la forma de un reino de Dios en la tierra. En el centro de la obra, el oráculo de Natán abre una perspectiva de porvenir sobre el nuevo régimen: Yahveh se alía definitivamente con la dinastía de David, a cuyos descendientes adopta como hijos para ejercer por medio de ellos su realeza sobre su pueblo.

Así la historia de David recibe un valor profético. Su recuerdo sirve para expresar una fe y una expectativa orientadas hacia la realización futura de ciertos valores, que él tuvo la misión de introducir en la historia sa-

grada. Los progresos de esta esperanza se inscribirán en el retrato del rey, constantemente reanudado y meditado. Hasta la cautividad será el tipo conforme al cual se juzgue a los otros reyes (1Re y 2Re). Éstos serán quizá castigados, pero no se dudará de la restauración de la dinastía (Am 9,11; Os 3,5). En las horas de angustia, los profetas levantarán por encima de los desastres provocados por la infidelidad de sus reyes, la figura ideal de un descendiente de David (Is 9,1-6; 11,1-9; 16,5; Jer 23,5-6), de un nuevo David (Jer 30,9; Ez 34,23-24; 37,24-25), el ungido del Señor, el Mesías. Al regreso de la cautividad, durante algún tiempo se dará por descontado que la reconstrucción del templo se consuma con la restauración de la casa de David, y en torno a Zorobabel se animarán esperanzas mesiánicas (Zac 9,9-10). El fracaso no pondrá fin a la meditación de las promesas hechas a David (Sal 89; 132; Is 55,3-4; Jer 33,14-26; Zac 9,9-10; 11,7; 12,6). El libro de los Paralipómenos lo colocará en el centro de su perspectiva: será el rey ideal de la teocracia según las concepciones sacerdotales, el cantor inspirado y el reorganizador del culto; en esta exaltación del pasado es difícil no leer una esperanza. Asimismo, el elogio de Samuel y de David en el Eclesiástico se cerrará con una nota de esperanza (47,11; cf. 47,22; 36,1-19; 51,1-12).

El fracaso de la monarquía, poniendo a prueba la expectativa mesiánica, le dará ocasión de profundizarse. Mas será necesario finalmente que venga Jesús para que los valores profundos de las promesas hechas a David sean manifestados en su totalidad. Jesús anuncia el reino de Dios y lo inaugura ya en forma misteriosa. Como si temiese comprometer su realidad espiritual con imágenes demasiado terrestres, se mantiene discreto acerca de su filiación davídica. Se apoya, sin embargo, en el ejemplo de David (Mc 2,25-26); Él, «hijo de David», sugiere que es también su Señor (Mc 12, 35-37); en algunas circunstancias acepta que se le salude con el título de «hijo de David» (Mc 10,47-48; Mt 15,22; 21,9.15). Pero si, entrando en Jerusalén, hace ejercicio de autoridad sobre su capital y el templo, es para anunciar su ruina y para morir allí. Con su resurrección y su entronización cabe Dios, purifica de su escoria al mesianismo real. En adelante sus discípulos, al saludarlo como el Mesías, no vacilarán en subrayar su ascendencia davídica (Mt 1,1; Lc 2,4; cf. Jn 7,42; Rom 1,3; 2Tim 2,8; Ap 5,5; 22,16) y la realización en Él de la promesa hecha a David (Act 2,30; Heb 1,5).

Finalmente, si el relato de los orígenes de la monarquía se ha conservado en la Biblia, ha sido a causa de su significación en la historia de la salud. David, a diferencia de los reyezuelos de su tiempo, se ha salvado del olvido porque estaba orientado hacia la realización del reino de Dios en Jesucristo. El Mesías tuvo necesidad de él para revelarse, desbordándolo. Esto basta para asegurar la actualidad permanente de los libros de Samuel para los cristianos. David forma parte de nuestra fe en el misterio de Cristo.

## CAPÍTULO CUARTO

### LOS LIBROS DE LOS REYES

#### BIBLIOGRAFÍA

- Introducciones, traducciones, comentarios, en p. 218 y 362 (R. DE VAUX, BJ\*; A. MEDEBIELLE, BPC\*; BARNES, CBSC...).
- J. A. MONTGOMERY y H. S. GEHMAN, *The Book of Kings*, Edimburgo 1951.
- R. DE VAUX, *Israël\**, SDB IV, 745ss.
- E. R. THIELE, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, Chicago 1951.
- A. ŠANDA, *Die Bücher der Könige\**, Munster 1911.
- S. GAROFALO, *Il libro dei Re\**, Turín 1951.

#### § I. Contenido del libro.

Los libros de los Reyes refieren la historia de los reyes de Judá y de Israel desde la muerte de David hasta la cautividad de Babilonia: de ahí su título. La división en dos libros, como en el caso de Samuel, es artificial. Se remonta a los LXX, que distribuyó Sam y Re en cuatro volúmenes titulados *Libros de los Reinados*. La Vulgata latina nos transmitió esta división con el título de *Libros de los Reyes*. Así 1R y 2Re del hebreo corresponden a los libros 3 y 4 de la Biblia griega y latina.

Por sí misma, la obra se divide en tres partes:

1. *Historia de Salomón* (1Re 1-11). La elevación de Salomón al trono de David es favorecida por intrigas (1-2). La magnificencia de su reinado es celebrada en un tríptico de gloria (3-10). La sabiduría que Dios otorga a su oración se manifiesta en el juicio de dos mujeres, en la organización de su reino, en la abundancia y la cualidad de sus máximas y de sus parábolas (3-5,14). El esplendor de sus construcciones, sobre todo la del templo, hace brillar su riqueza y su gloria (5,15-9,25). Su opulencia causa admiración a la reina de Saba; la obtiene de sus relaciones comerciales con el extranjero (9,26-10). Pero vienen luego las sombras del cuadro: los enemigos exteriores y el levantamiento de Jeroboam, como castigo por las condescendencias del rey con los falsos cultos de sus mujeres (11).

2. *Los dos reinos* (1Re 12-2Re 17). Después de la muerte de Salomón, las diez tribus del norte se organizan en reino separado con Jeroboam, mientras el hijo de Salomón, Roboam, conserva únicamente Judá. El cisma

político va acompañado de un cisma religioso condenado por los profetas (12-14,20). La existencia paralela de los dos reinos es evocada por una serie de noticias consagradas a cada rey y clasificadas por orden cronológico: se pasa de un rey a su contemporáneo o sus contemporáneos en el otro reino. El tono cambia en el cap. 17, donde el relato se desenvuelve para interesarnos por Elías y por las guerras arameas de Acab. A partir de 2Re 2, Eliseo pasa a primer término, con sus prodigios, sus intervenciones en los acontecimientos de su tiempo, su papel en los orígenes de la revolución de Jehú. Ésta tiene su réplica en Judá con el golpe de Estado de Atalía, su caída y la entronización de Joás (11-12). Antes de la muerte de Eliseo, se insertan las noticias sobre Joacaz y Joás (13). Entonces vuelve el libro al resumen rápido de los reinados en Judá y en Israel (14-16) hasta la toma de Samaría por los asirios. Este hecho da lugar a algunas reflexiones sobre las infidelidades morales y religiosas que sanciona (17).

3. *El reino de Judá hasta la cautividad* (18-25). El relato se detiene con complacencia en el reinado de Ezequías, por razón de su fidelidad religiosa y de sus relaciones con el profeta Isafas (18-20). A los progresos de la impiedad bajo Manasés y Amón (21), se opone la reforma llevada a cabo por Josías sobre la base del libro de la ley descubierto en el templo (22-23, 30). Pero ya ha sonado para el reino la hora de la ruina: desgracias de Joacaz y de Yoyaquim, toma de Jerusalén por Nabucodonosor y primera deportación bajo Yoyakín, revuelta de Sedecías, saqueo de la ciudad y segunda deportación (23,31-25,21). Es asesinado el gobernador puesto en Judá por los babilonios (25,22-26). Una breve noticia nos traslada varios años más tarde para mencionar la rehabilitación de Yoyakín, prisionero en Babilonia (25,27-30).

## § II. La unidad del libro. Sus intenciones.

No hay más que recorrer la obra para darse cuenta de su relieve particular. Sobre el fondo constituido por las biografías sumarias y monótonas de los reyes, se destacan relatos más detallados, de interés constante, como las historias de Salomón, de Elías, de Eliseo. Estos relatos, con caracteres literarios variados, dan al libro el carácter de una compilación. Pero un marco muy firme se impone al conjunto con la repetición de fórmulas análogas y de temas doctrinales y bien definidos, sea en la introducción y en la conclusión de cada reinado, sea a lo largo de las reflexiones sugeridas por los acontecimientos. Este marco es obra de un autor, cuya manera revela sus intenciones.

Las biografías reales están vaciadas en un molde uniforme. Desde la muerte de David, de Salomón y de Jeroboam leemos algunas frases parecidas sobre la duración del reinado, la sepultura del rey y el nombre de su sucesor (1Re 2,10-12; 11,41-43; 14,19-20). El molde se hace más visible a partir de Roboam. El personaje es presentado en estos términos: «Roboam,

hijo de Salomón, vino a ser rey de Judá; a su advenimiento tenía 41 años y reinó doce años en Jerusalén... El nombre de su madre era Naama la ammonita. Hizo lo que está mal a los ojos de Yahveh» (14,21-22). Y he aquí la conclusión: «El resto de la historia de Roboam, todo lo que hizo, ¿no está escrito en el libro de los anales de los reyes de Judá?... Roboam reposó con sus padres y fue enterrado en la ciudad de David. Su hijo Abiyam reinó después de él» (14,29-31). Estas fórmulas se repiten casi idénticas para cada soberano, como si se tratara de una ficha redactada de antemano, que no había más que llenar con algunos nombres y algunas cifras. La conclusión menciona por lo regular el libro que se puede consultar para más detalles, la muerte y la sepultura del rey; se omite el nombre del sucesor si no es hijo del difunto. La introducción registra el nombre del rey y con frecuencia el de su padre, la duración del reinado y un juicio sobre su conducta. Hasta la ruina de Samaría precisa, además, en qué año del reinado contemporáneo del reino vecino se sitúa el advenimiento de cada rey. Pero es susceptible de algunas variaciones según se trate de un rey de Judá o de Israel. Sólo en el primer caso cita el nombre de la madre y la edad del rey al momento de su entronización y, mientras todos los reyes del norte son juzgados desfavorablemente, los del sur tienen derecho a tres clases de fórmulas: condenación categórica, cumplidos con restricciones o elogio sin reservas. Prescindiendo de estas diferencias, el formulario se repite con manifiesta regularidad. A veces basta para componer una noticia (15,1-7), a la que a veces se añade un informe (16,24) o una pequeña amplificación (14,25-28; 15,16-22; 16,1-5). Si alguna noticia no se conforma con el modelo preestablecido, se justifica la excepción por las condiciones particulares del advenimiento o de la muerte del rey: Joram y Ocozías, asesinados por Jehú, no tienen necesidad del formulario previsto para la conclusión (2Re 9,22-29), como tampoco los reyes destronados por el enemigo (Oseas de Israel, Joacaz, Yoyakín, Sedecías); Jehú se presenta suficientemente por sí mismo para que se le pueda dispensar de la introducción de rúbrica; el relato dedicado a Atalía hace inútil introducción y conclusión (2Re 11).

Más reveladores de las intenciones del autor son los juicios proferidos sobre cada uno. Para los reyes de Israel, la condenación general: «hizo lo que está mal a los ojos de Yahveh», se puntualiza siempre con el reproche de adherirse al pecado de Jeroboam, es decir, al culto a Yahveh en imagen del toro en los santuarios de Betel y de Dan (1Re 15,26.34... etc.; igualmente Zimrí, cuyo reinado no pasó de siete días, 16,19; lo mismo Jehú, el yahvista decidido, 2Re 10,29-31; una sola excepción, Oseas, 2Re 17,2). Dos veces se habla del culto a vanos ídolos, pero quizá se trate de lo mismo (1Re 16,13.26). Al pecado de Jeroboam se añade pronto el pecado de Acab, la introducción en Israel del culto a Baal por influencia de Jezabel (1Re 16,31-32; 22,53-54; cf. 2Re 3,2; 10,28). Entre los reyes de Jerusalén hay también quienes hicieron «lo que está mal a los ojos de Yahveh»: se trata del culto de los lugares altos o santuarios de provincias,



presentado como imitación de usos paganos (1Re 14,23; cf. 15,3; 2Re 16,4), o también de la adopción de los usos de la familia de Acab (2Re 8,18; 8,27) o, finalmente, del culto a divinidades extranjeras (2Re 21,2s; 22,21-22). De varios reyes se dice: «Hizo lo que es recto a los ojos de Yahveh», pero se añade: «únicamente, los lugares altos no desaparecieron; el pueblo siguió ofreciendo incienso y sacrificios en los lugares altos» (1Re 15,11-14; 22,43-44; 2Re 12,3-4; 14,3-4; 15,3-4.34-35). Sólo dos reyes, Ezequías y Josías, merecen el elogio supremo: «Hizo lo que es recto a los ojos de Yahveh e imitó en todo la conducta de su padre, David»; se trata de que suprimieron los lugares altos y las prácticas consideradas como idolátricas (2Re 18,3; 22,2). Así todas las acusaciones se refieren al culto de los dioses extranjeros, al culto de Yahveh en la forma equívoca en uso en Betel y en Dan, o sencillamente al culto de los lugares altos, es decir, de los santuarios yahvistas fuera del templo de Jerusalén.

Evidentemente, se aprecia a los reyes según la norma del Deuteronomio. «Los artículos fundamentales de esta ley son: un solo Dios, un solo templo, es decir, el repudio de todas las formas de paganismo ambiente y la centralización del servicio divino en un santuario único»<sup>1</sup>. El Deuteronomio, en efecto, reprueba con intransigencia toda suerte de idolatría. Por otra parte, el Deuteronomio es el que enuncia la ley de la unicidad del santuario y, al exigir la destrucción de todos los otros lugares de culto, funda el monopolio del templo y del sacerdocio de Jerusalén (12). No solamente las ideas, sino el estilo y las expresiones favoritas del Deuteronomio se hallan en el libro de los Reyes (comp., por ejemplo, 1Re 14,21-24 con Dt 12,2.3.5.29.31). La «ley de Moisés», citada varias veces, no puede ser sino el Dt (1Re 2,3; 2Re 14,6, que citan Dt 24,16). El Dt es la ley que Josías descubre en el templo y aplica en su reforma: no tiene nada de extraño que este acontecimiento sea objeto de una narración detallada (2Re 22-23). El autor del libro sabe que la centralización del culto en Jerusalén no fue realizada antes de Josías. Halla una excusa para Salomón por el hecho de que todavía no existía el templo (1Re 3,2-3); pero todos los otros reyes, aun los mejores, tienen una tacha en su memoria. A la lectura del libro hallado en el templo, exclamó Josías: «Grande es la cólera de Yahveh que se ha inflamado contra nosotros, porque nuestros padres no obedecieron a las palabras de este libro haciendo todo lo que se nos prescribe» (2Re 22,13). Ésta es también la idea personal del autor.

Además la expresa en las reflexiones que esparce por toda la obra. La oración de Salomón, con ocasión de la dedicación del templo, ha hallado amplificaciones en el espíritu y estilo del Deuteronomio: Yahveh es fiel a la alianza cuando sus servidores le son fieles (1Re 8,23; comp. Dt 4,39; 7,9); ha separado a Israel como a su herencia entre las naciones (1Re 8,53; comp. Dt 7,6); ha hecho que su nombre habite en el templo (1Re 8,29; comp. Dt 12,5.11); también Salomón le pide que escuche la oración de su

pueblo cuando pesen sobre él los males con que le amenaza el Dt (1Re 8,33-37; cf. Dt 28). También en el Dt se inspira el juicio formulado sobre la ruina de Samaria: ésta se explica no sólo por el pecado de Jeroboam al desviar a Israel del templo de Jerusalén (2Re 17,7.21-23), sino también por la asociación de otros dioses a Yahveh y la erección de santuarios, estelas, lugares sagrados a través del país (2Re 17,7b-17; comp. Dt 7,5; 9,1; 12,2-3; 16,21; 18,10). En ella se realizan las amenazas que sancionan en el Deuteronomio las faltas contra los preceptos de la alianza. Las desgracias del reinado de Salomón son presentadas como ilustraciones de la misma teología: castigan su debilidad por las mujeres extranjeras (1Re 11,1-2; comp. Dt 7,3-4) y su tolerancia con los ídolos (11,9-13).

La apreciación de los reyes a la luz del Dt es algo tan esencial para el autor del libro, que descuida casi todo lo que se refiere a la historia profana. La mayoría de las veces se contenta con algunos informes estereotipados y remite al lector a otras obras. Reinados tan importantes como los de Omrí y Jeroboam II quedan casi reducidos al cuadro esquemático habitual. Si hay relatos más extensos que se salen de este marco, es porque ofrecen interés religioso. Tales son: la historia de Salomón, constructor del templo (1Re 3-11); el relato del cisma, por el que las tribus del norte se separan del templo (12-14); la historia de Elías y de Eliseo, es decir, de la lucha contra el pecado de Acab y el culto a Baal (1Re 17,2-2Re 10); el fin de este culto en Judá con la muerte de Atalía y la reparación del templo por Joás (2Re 11-12); las modificaciones introducidas en el templo por Acáz (16); las medidas de Ezequías contra los lugares altos y sus relaciones con el profeta Isaías (18-20); el descubrimiento de la ley y la reforma de Josías (22-23). Nuestra atención está constantemente dirigida hacia el templo y los profetas en lucha contra el paganismo. Era ya el objeto de las preocupaciones del Deuteronomio.

El libro es, pues, más que una historia, una interpretación de la historia a la luz de la doctrina del Deuteronomio. Quiere mostrar que durante el período de la monarquía una serie de infidelidades al culto del verdadero Dios y a las prerrogativas del templo condujeron a los dos reinos a su ruina, a pesar de los esfuerzos de los profetas y de algunos reyes por atraer de nuevo al pueblo a la obediencia. El recuerdo de las promesas hechas a David deja un poco de esperanza en medio de este balance negativo (1Re 8,15-19; 8,24-26; 15,4-5; 2Re 8,19). No es Dios quien ha sido infiel, sino el pueblo escogido.

### § III. Las fuentes y materiales utilizados.

Para construir su síntesis, el autor dispuso de fuentes diversas. Además del «libro del canto», del que, según la versión griega, se habría tomado el pequeño poema de Salomón citado en 1Re 8,12-13 (probablemente la misma colección que el «libro de Yasar» de Jos 10,13 y 2Sam 1,18), las

1. R. DE VAUX, *Les Livres des Rois*, p. 14.

fórmulas de conclusión mencionan tres obras: «el libro de los hechos de Salomón», «el libro de los anales de los reyes de Judá» y «el libro de los anales de los reyes de Israel». El autor remite a ellos a sus lectores deseosos de más detalles. No hay que pensar en los anales oficiales, redactados por escribas al servicio del rey y conservados en los archivos: el público no podía consultarlos. Se trata más bien de obras fácilmente asequibles, compuestas por autores privados, que, por lo demás, habían podido consultar los archivos reales. Acerca de los reyes del norte y del sur, se continuaron hasta la ruina de los dos reinos, puesto que se citan hasta los últimos reyes muertos en Samaría y en Jerusalén. Es de creer que fueron puestos al día constantemente, no ya en aquel último momento. En efecto, la manera como nuestros libros se refieren a ellos acerca de guerras, conspiraciones, construcciones, etc., de que no quieren hablar, hace suponer que se trata de anales que consignaban inmediatamente los actos exteriores de cada reinado, y no de una obra de conjunto sólidamente construida por algún historiador.

Aunque el autor no los cita sino a propósito de lo que él no quiere contar, debió tomar de ellos los informes que utiliza y los pocos datos precisos con que a veces rellena sus noticias. Pero pudo también disponer de otros escritos que no nombra. En las particularidades de estilo y de espíritu, se reconocen a lo largo de su libro varios conjuntos literarios que no pueden ser obra suya y que reprodujo fielmente. No siempre casan con sus ideas: así cuando se ve a Elías levantar un altar fuera de Jerusalén y a profanos ofrecer sacrificios (1Re 18,30). ¿Recibió estos textos directamente o estaban ya recogidos en los anales? No es siempre posible determinarlos. Importa más apreciar el género, la edad y el valor de estas composiciones. A menudo conservan las más bellas y más antiguas páginas de la historiografía israelita. Vamos a analizarlas siguiendo el orden del libro, examinando al mismo tiempo su valor histórico y religioso.

#### 1. *La crónica de la sucesión de David* (continuación, 1Re 1-2).

Los dos primeros capítulos del libro contienen la crónica familiar de David, escrita por un contemporáneo de Salomón y reproducida por lo menos a partir de 2Sam 9. El autor de Re, prosiguiendo la obra de Sam, los separó para introducir la historia de Salomón. Retocó ligeramente el testamento de David (1Re 2,3-4). Ya conocemos las cualidades literarias e históricas de este relato<sup>2</sup>. Si nos chocan las últimas palabras de David y su ejecución por Salomón, no debemos olvidar que eran personas de su tiempo. Compartían las ideas admitidas sobre el deber de vengar la sangre derramada y detener el efecto de las maldiciones volviéndolas contra sus autores. La magnanimidad de David para con sus enemigos durante toda su vida aparece así tanto más excepcional.

2. Cf. supra, p. 391ss.

#### 2. *La historia de Salomón* (1 Re 3-11).

En 3,2-3 se reconoce la mano del redactor deuteronomista; así como en varios versículos de los cap. 8 y 11,1-13 y en 11,41-43. Intervino también en la elección y organización de la materia: se detiene en la construcción del templo<sup>3</sup>; relega al final, como castigos, guerras que comenzaron a principios del reinado (11,21-25). Debe seguramente mucho al «libro de los hechos de Salomón» (11,41). Si se juzga por lo que pudo tomar de él, este libro debía ofrecer ya los caracteres de una compilación. Se hallaba en él una copia de documentos oficiales extendidos por los escribas del rey: lista de los altos funcionarios del poder central, cuyos nombres parecen todos judaítas, excepto dos escribas, quizá egipcios, y el superintendente del servicio de trabajo, fenicio (4,1-6); lista de los doce prefectos encargados de recaudar las rentas para el mantenimiento de los servicios nacionales en doce circunscripciones, pero no en Judá (4,7-19; comp. 5,7-8). Son documentos de un valor excepcional, que nos informan sobre el sentido político de Salomón, pero también sobre el régimen de favor de que disfrutaba Judá y que lleva en germen el cisma de las tribus del norte.

El libro contenía también un relato seguido del reinado, una como crónica privada en elogio del gran rey, de su poder, de su lujo, sin olvidar los reverses de su política extranjera, ni la obligación de ceder veinticinco ciudades a su acreedor Hiram, rey de Tiro, a que lo habían forzado sus gastos (11,14-25; 9,11-13). Esto obliga a no situar la composición de la crónica mucho tiempo después de la muerte de Salomón, en el transcurso del siglo que la siguió. El relato contiene datos precisos, de gran interés histórico, sobre los enemigos exteriores que levantan cabeza (11,14-25) y sobre las fortalezas levantadas para la defensa del país (9,15-19), sobre la flota armada para el comercio exterior (9,26-28; 10,11,28) y las caravanas para el tránsito de los caballos y de los carros (10,28-29), sobre la dote aportada por la hija del faraón, su pabellón en Jerusalén y los santuarios privados erigidos a los dioses de las mujeres del harén real (9,16-24; 11,7). Estos informes permiten al historiador caracterizar bastante bien el reinado de Salomón: «Es estático, después del dinamismo del período precedente, en que se había formado la monarquía. En adelante se conserva, se organiza, sobre todo se explota»<sup>4</sup>. Ya no hay más que conquistar, sólo se trata de defender (bastante mal) las conquistas de David contra los conatos de independencia de los edomitas y de los arameos. Egipto, después de una expedición por la costa, prefiere a la guerra la alianza, que sella con un matrimonio. «Ciudades de carros y de caballos» (9,19) surgen a través del país para servir de guarnición a las tropas montadas, gran novedad del ejército salomónico. La arqueología ha ilustrado el texto en este particular: se han descubierto en Megidó las caballerizas del tiempo de Salomón, cuidadosamente dispuestas con capacidad para 450 caballos.

3. A. PARROT, *Le Temple de Jérusalem*, Paris - Neuchâtel 1955.  
4. R. DE VAUX, SDB<sup>4</sup> IV, col. 746.

«Ciudades de depósitos» (9,19) almacenan los censos en especie impuestos para las necesidades de la corte, de la administración y del ejército. El comercio está floreciente en todas sus formas, marítimo, caravanero, de tránsito. También en este punto ha ilustrado el texto el descubrimiento sensacional (N. Glueck, 1938) de refinerías de cobre establecidas por Salomón en Esyón-Géber en el extremo norte del golfo de Aqaba, para obtener un metal muy apreciado en el mercado internacional. Las riquezas afluyeron a Israel — tragadas, es cierto, por los gastos de una corte fastuosa y por un plan de construcciones grandiosas —. La más célebre fue la del templo. Los detalles dados sobre su construcción, sus dimensiones, su ajuar (6; 7,13-51) sugieren quizá una fuente especial, tomada de los archivos del templo.

El libro de los hechos de Salomón, tal como lo conoció el autor de Re y al que remite no sólo acerca de los hechos exteriores del reinado, sino también acerca de la sabiduría del rey (11,41), debía contener algunos trozos narrativos, como el relato del sueño de Gabaón, el juicio de las dos madres y la visita de la reina de Saba (3,4-14; 3,16-28; 10,1-10). Estos relatos, en el estilo de la *Novelle* real del Oriente antiguo<sup>5</sup>, aportaban a la memoria de Salomón el homenaje de la fama que se había granjeado.

El libro de los hechos no parece haber abandonado el tono elogioso. Es difícil saber cómo estaba ordenado. Se le pueden atribuir los tres cuadros de la sabiduría, de las construcciones y del comercio de Salomón el Magnífico, pero no se puede decir qué puesto asignaba a los reveses y a la revuelta de Jeroboam, rasgos significativos de los límites del éxito salomónico. Los detalles de 11,26-28,40 son sólo briznas de un relato más extenso, al que el autor prefirió otro distinto (11,29-39). Este último cuenta el gesto del profeta Ahijyá de Siló, que corta su manto para entregar 10 partes a Jeroboam: es el anuncio del cisma de las 10 tribus del norte, en castigo de las infidelidades religiosas de Salomón. El texto fue sin duda recompuesto por el redactor deuteronomista, pero refleja un relato original de los medios proféticos del reino del norte; éstos, más perspicaces que los apologistas monárquicos del sur, supieron ver el reverso de la medalla (cf. 1Sam 8,11-18). Su diagnóstico es de orden religioso. Confirma la impresión que dejan ya los capítulos precedentes: «Salomón, para ser un rey del pueblo elegido, está demasiado comprometido en los negocios del mundo, su sabiduría es sobre todo profana, su sentimiento religioso es mucho menos profundo que el de David»<sup>6</sup>. Los profetas, al mostrar en el cisma futuro las consecuencias de las faltas de Salomón, explican el sentido religioso de un hecho sensible incluso para el historiador profano. Jeroboam es, en efecto, un hombre del norte y jefe del servicio de trabajo; ahora bien, las tribus del norte van a separarse del rey de Jerusalén porque les impone un yugo demasiado oneroso. La revuelta de Jeroboam conducirá finalmente el pueblo de Israel a un desastre, pero esto será, en parte,

5. *Supra*, p. 143.  
6. R. DE VAUX, *SDB\**, IV, col. 747.

la sanción de los abusos salomónicos: entonces producirá sus frutos el descontento de los israelitas por las cargas de que está exento Judá. El autor, uniendo estas dos fuentes, afirma su fe en el templo y en la dinastía, así como su reprobación de las impiedades de los reyes.

### 3. *La historia del cisma* (1Re 12-14).

Esta historia debe mucho, sin duda, a los anales de los reyes de Israel (14,19). Así, según 12,1-20, las culpas están de parte de Roboam. Este relato hace aparecer el carácter dualista de la monarquía: Judá acepta sin dificultad al hijo de Salomón, pero éste debe ser reconocido por las tribus del norte, que no parecen haber sido ganadas tan sólidamente como Judá para el principio hereditario. Reclaman que les sean aligeradas sus cargas. A esto se añade la inexperiencia política y la intransigencia de Roboam: las tribus del norte, viendo rechazada su petición, escogen a Jeroboam como rey.

El autor de Re se interesaba todavía más por el cisma religioso que sobrevino, y en el relato de éste se observa la marca de su pluma (12,26-33). No tenía necesidad de subrayar cómo las innovaciones religiosas de Jeroboam continuaban usos anteriores, como el culto de los santuarios locales y hasta cierto empleo de imágenes culturales (cf. Jue 8,27; 1Sam 19,13; 21,10). Pero había comprendido bien su gravedad: al representar a Yahveh en la imagen de un toro, animal sagrado del Baal cananeo, Jeroboam fomentaba la introducción de prácticas paganas en el culto; al constituir santuarios rivales del santuario del arca en Jerusalén, rompía el vínculo religioso que desde el pacto de Josué en Siquem engendraba cierta conciencia nacional común a todas las tribus.

La condenación de estas novedades está expresada en dos relatos que pueden provenir de alguna colección de tradiciones sobre los profetas; refieren la maldición del altar de Betel por un hombre de Dios (12,33-13,33) y el oráculo de Ahijyá contra Jeroboam (14,1-18). Este último pasaje, de redacción antigua, recibió algunos complementos deuteronomistas (14,7-11). El primer relato recuerda la polémica emprendida por los profetas del norte contra los cultos corrompidos (comp. Am 7,10s) y su estilo lo emparenta con las tradiciones sobre Eliseo; pero la mención de Josías en 13,2 se añadió posteriormente o revela una redacción tardía.

### 4. *El ciclo de Elías*.

Entre la introducción y la conclusión del reinado de Acab (16,29-30 y 22,39-40), la amplitud del relato reclama otras fuentes que las de los anales de los reyes de Israel. Se distinguen dos grupos de narraciones: las que conciernen a Elías, violentamente hostiles a Acab y la historia de las guerras arameas de Acab (20; 22,1-38), mucho más matizadas cuando se refieren a él, y que no mencionan a Elías. Estos dos grupos no pueden tener un

mismo origen. En el segundo se descubre algo de las cualidades literarias de las memorias sobre la familia de David: sentido de la observación, finura psicológica, objetividad del autor que se esfuma tras los hombres y los hechos. La astucia y luego el orgullo de Acab ante las condiciones humillantes que quiere imponerle Benhadad, la superstición de los arameos que temen a Yahveh, dios de las montañas, y buscan batalla en la llanura, luego su confianza en la misericordia de los reyes de Israel, todo esto está reproducido de manera viva y pintoresca (cap. 20). El cap. 22 constituye un pequeño drama con varias escenas bien encadenadas: consulta de los profetas que halagan al rey; intervención de Miqueas, irónico, luego amenazador; derrota de Acab. Estos relatos no pueden ser muy posteriores a los hechos. Es historia viva. Apenas si se siente el espíritu de la tradición popular en 20,35-43. Así, su testimonio es de gran valor histórico. El autor piensa, con el profeta Miqueas, que Yahveh ha decidido la ruina de Acab; sin embargo, lo presenta con imparcialidad como un rey avisado, valiente defensor de la independencia de Israel y, si no piadoso, por lo menos respetuoso de Yahveh y de sus profetas. En efecto, profetas de Yahveh viven entre su séquito y sostienen su política. El rasgo merece retenerse para completar el cuadro de la confusión espiritual que reinaba en tiempos de Elías. Un solo profeta, Miqueas, tiene el valor de separarse de los otros inspirados. Sin embargo, no niega la inspiración de aquéllos: la atribuye a un espíritu de mentira enviado por Yahveh, pues nada sucede sin orden o permiso del verdadero Dios. Más tarde, los profetas tratarán a sus adversarios de impostores (cf. Am 7,14; Miq 2,11; 3,5ss; Jer 23,16ss; Ez 13). Este hecho confirma la antigüedad de nuestros relatos. Quizá estén tomados de una crónica detallada del reinado de Acab. El autor de Re, o más bien ya algún compilador anterior a él, no conservó sino aquello en que aparecían en escena los profetas.

Acerca de Elías<sup>7</sup> tenemos extractos de una biografía más extensa. Aparece bruscamente, fulminando contra Israel la amenaza de una sequía de tres años, sin que leamos nada de sus orígenes ni del lugar de donde debe partir por orden de Dios (17,1-3). La continuación del relato hará alusión a una matanza general de los profetas de Yahveh por Jezabel (18, 4.13; 19,10), que debía de contarse en algún sitio. Una introducción, que el autor de Re se contentó sin duda con resumir en 16,31-33, debía referir, antes de la sequía, la tentativa de la impía esposa de Acab de sustituir el culto de Yahveh por el de Baal.

Los cap. 17-19 forman un todo. Durante la sequía se retira Elías al torrente de Kerit, luego a tierra fenicia, donde recompensa la hospitalidad de una pobre viuda (17). Va luego a presentarse a Acab, que había mandado buscarlo en todas las naciones, y organiza sobre el monte Carmelo una prueba solemne que ha de decidir quién es Dios, si Yahveh o Baal. Él solo se opone a 450 sacerdotes de Baal; lo que es negado a sus gritos

7. *Élie le Prophète selon les Écritures et les traditions chrétiennes\**, Paris 1956; G. FOHRER, *Élie*, Zurich 1957.

y a sus danzas, lo obtiene su oración: el fuego del cielo, la lluvia, el fin de la sequía (18). Pero el exterminio de los profetas de Baal por Elías provocó el furor de Jezabel; el profeta debe huir ante sus amenazas hasta el desierto de Bersabé. Desalentado, recibe de lo alto la fuerza para llegar hasta el Horeb, para encontrarse con el Dios viviente, que se había manifestado a Moisés y que le hace reconocer su presencia en el murmullo de una brisa ligera. Recibe orden de ungir a Hezael como rey de Damasco, a Jehú como rey de Israel y a Eliseo como profeta en su lugar (19,18). Estos tres personajes serán los instrumentos del castigo de Acab y de su dinastía. Pero el relato queda truncado: no se refiere el regreso de Elías ni la ejecución de la misión recibida. El llamamiento de Eliseo como servidor de Elías y no como profeta, se menciona aquí (19,19-21), según un extracto del ciclo de Eliseo. A este ciclo pertenecen también los dos relatos en que veremos a Eliseo empujar al trono a Hezael y a Jehú (2Re 8,7-15 y 9,1-12). No podemos decir si el ciclo de Elías contenía algo análogo o presentaba a Elías confiando a Eliseo el cumplimiento de las órdenes recibidas: en todo caso, la interrupción del relato en 19,18 no parece normal.

Se han conservado otros dos episodios separados de la vida de Elías: la condena de Acab y de Jezabel a consecuencia del homicidio de Nabot (cap. 21) y el anuncio de la muerte de Ocozías, hijo de Acab, por haber ido a consultar a Baal-Zebub, dios de Eqrón (2Re 1,2-17). El primer texto fue insertado entre las dos guerras arameas de Acab, sin duda para relacionar con el oráculo de Elías la muerte del rey contada en el cap. 22 (22,38 lo subraya acordándose de 21,19, pero olvidándose de 21,29; en los LXX, nuestro cap. 21 sigue inmediatamente al 19).

El autor de la biografía de Elías poseía el arte de la composición literaria. Se puede juzgar de ello por la disposición de los cap. 17-19 y por el sentido dramático de sus narraciones. Su obra pudo enriquecerse posteriormente. El oráculo contra Acab parece haber sido comentado (21,21-26). El relato de la resurrección en 17,17-24 se distingue fácilmente del contexto (ninguna alusión a la sequía) y revela por lo menos cierta influencia literaria del ciclo de Eliseo (cf. 2Re 4,18-37; comp. particularmente la «dueña de casa» de 1Re 17,17, por una parte, con la pobre viuda de los versículos precedentes, y por otra parte con la «mujer distinguida» de 2Re 4,8; el título de «hombre de Dios», 1Re 17,24, es el título habitual de Eliseo). El relato de la intervención contra Ocozías está sobrecargado con una amplificación (2Re 1,9-16) que, sin favorecerlo en nada, lo ameniza con episodios conforme al gusto popular (allí y sólo allí se halla el título de «hombre de Dios»). Teniendo en cuenta estos posibles complementos, la obra puede remontarse al medio siglo que siguió a la muerte de Elías, hacia el 800. Vemos a éste lamentarse de la destrucción de los altares de Yahveh y reconstruir el del Carmelo: el autor ignora, por tanto, la reforma deuteronomista e incluso la polémica de Amós y de Oseas contra los santuarios del reino del norte. Puede fundarse en una sólida tradición histórica.

Cierto, la historia está estilizada (cf. la historia de las guerras arameas de Acab). En un espléndido aislamiento, Elías se opone a Jezabel, entregada enteramente a la causa de Baal, a Acab, dominado por su mujer, a todo el personal del vilipendiado culto introducido en Israel, a todo un pueblo que se deja arrastrar a la impiedad. Se ha encendido una guerra implacable, en la que la fuerza de Dios sólo cuenta para obrar con un hombre de fe. En él se encarna la intransigencia del yahvismo frente a cualquier otro culto y sus exigencias sociales contra la explotación originada por el régimen de la dinastía omriada. Así pues, hablar de una biografía de Elías no es exacto: el escrito no quería sólo contar su vida, sino despertar la fe de Israel y prolongar la agitación de las conciencias provocada por la protesta del profeta. Por eso no abundan los rasgos individuales.

Estas intenciones no excluyen, sin embargo, la fidelidad a la historia. El relato de la revolución de Jehú, cuyo valor debemos apreciar, confirma que el rey Acab elevó en su capital un templo a Baal (probablemente al Baal de Tiro, Melqart) a consecuencia de su matrimonio con Jezabel, hija del rey sacerdote de Tiro (2Re 10,18-19). Este hecho, si no significaba la abolición del culto de Yahveh (Acab dio nombres yahvistas a varios de sus hijos), constituía una novedad alarmante en la historia de las infidelidades religiosas de la realeza y ponía en la oposición a profetas como Miqueas y Elías. El mismo relato confirma también el asesinato de Nabot (2Re 9,25-26), otro motivo de oposición para los hombres en quienes vivía la fe desplegando sus exigencias. La oposición acabará por derribar la dinastía de Acab. Por lo demás, la historia de Elías evita la idealización puramente imaginativa. Lo maravilloso no interviene en la forma gratuita que goza el favor de la literatura hagiográfica y que hallaremos, por ejemplo, en el ciclo de Eliseo. La escena del monte Carmelo está llena de alusiones que el padre DE VAUX<sup>8</sup> ha podido ilustrar con lo que sabemos del culto a Melqart (danzas rituales doblando la rodilla, mito del dios absorbido por múltiples negocios o que parte para expediciones lejanas, invocaciones para que se despierte). La mención de los estados extáticos de Elías (18,46) nos traslada al ambiente de los antiguos *nebiim* (profetas). El desaliento del profeta en el cap. 19 es un rasgo de humanidad conmovedor. Si el narrador subraya conscientemente las analogías con Moisés (cuarentena, encuentro con Dios en el hueco de la roca, Éx 33,22, signos de su venida según Éx 19,16), no por ello son puramente artificiales: la peregrinación al Horeb traduce por parte de Elías la conciencia de continuar a Moisés y la voluntad de guardar pura la fe mosaica. Incluso el misterio en que está envuelta su vida y el carácter súbito de sus apariciones y desapariciones (cf. 17,3; 18,1.12; 2Re 1,7; 2,16) atestan la impresión que dejó de poder sobrenatural.

Como en los iconos, aquí la estilización hace aparecer lo esencial. *Eliyahu* quiere decir «Yahveh es mi Dios». Con una fe sin compromisos,

8. *Les Prophètes de Baal sur le Mont Carmel\**, en «Bull. du Musée de Beyrouth» v, 1941, p. 7-20.

madurada en la prueba, el profeta tocó de manera duradera a algunas almas religiosas. Podrán no conservar de él más que su sed de contacto con Dios y su renuncia a todo compromiso: ahí reside el secreto de su influjo. Sus hijos espirituales, a quienes debemos los relatos que hablan de él, sabían lo que debían a su experiencia. Gracias a él aprendieron no sólo que Baal no tiene nada que ver con Israel, sino que, con exclusión de cualquier otro, «tú, Yahveh, eres Dios» (18,37). Siguiendo sus huellas, buscaron a Dios más allá de los signos tradicionales de sus manifestaciones, huracán, temblor de tierra, fuego. Yahveh se distingue de estos fenómenos demasiado naturalistas. Para señalar la proximidad de un Espíritu que se revela en la intimidad, basta el soplo de una brisa ligera que sobreviene en el silencio (19,11-12). Todo lo que el historiador querría saber además de esto, parece despreciable al lado de este precioso descubrimiento espiritual.

### 5. El ciclo de Eliseo.

Los relatos que conciernen a Eliseo presentan caracteres variados. Un primer grupo de anécdotas muestran al «hombre de Dios» en relación con las corporaciones de los «hijos de los profetas» que viven en Betel, Jericó, Gilgal. . . Se trata de *fioretti* contados en estos medios y reveladores de la fuerte impresión dejada por el profeta. Sus desplazamientos de un grupo a otro ponen un poco de orden en este florilegio de tradiciones de diversos orígenes. La primera escena (2Re 2,1-18) introduce en acción a las principales corporaciones y muestra cómo Eliseo, a diferencia de todos sus miembros, es el único admitido a la intimidad de Elías y constituido su heredero espiritual, a causa de la visión que ha tenido de su rapto misterioso. Todo el relato está concebido en función de Eliseo y no pertenece ya al ciclo de Elías (éste recibe en el v. 12 un título que conviene más a Eliseo, cf. 13,14). Las otras escenas exaltan al taumaturgo, capaz, a los ojos de sus admiradores, de todos los prodigios (2,19-25; 4,1-7; 4,38-44; 6,1-7). Lo maravilloso tiende aquí a desarrollarse por sí mismo y no tiene la cualidad de los milagros de Elías al servicio de la fe. Manifestación de un poder divino para salvar (*eliša* = «Dios salva»), estas cortas anécdotas ilustran, sin embargo, la gran bondad de un hombre pronto a socorrer en toda pena, aunque sea la pérdida de un hacha que un pobre había tomado prestada.

En dos relatos mucho más largos, Eliseo aparece acompañado sólo por un servidor, Gehazi. Es la historia de la sunamita, de su hijo nacido contra toda esperanza y arrebatado por una muerte rápida: Gehazi se siente impotente, pero «el hombre de Dios», arrancado de su retiro por la fe de una madre, reanima al niño; siete años más tarde la misma sunamita disfrutará todavía de los beneficios de Eliseo (4,8-37 y 8,1-7; un redactor separó las dos partes del relato). He aquí ahora la historia de Naamán, toda llena de contrastes: entre el general sirio que trastorna al rey de Israel y llega con carro y escolta, y Eliseo que no se digna aparecer y aconseja una cura en el Jordán; entre el país de Damasco con sus célebres

rios e Israel con aguas sin gloria, pero cuya tierra pertenece a un Dios sin igual; entre el profeta desinteresado y Gehazi codicioso, deslumbrado por las riquezas de Naamán (5).

Una tercera categoría de relatos hace intervenir a Eliseo en la escena política. En 6,8-23, la guerra aramea interesa poco al narrador; sólo el profeta sale del anonimato, y el narrador no piensa sino en maravillarse de sus poderes sobrenaturales: Eliseo hace prisioneros a los arameos y se burla de ellos. Los otros relatos son de otro carácter y abundan en informaciones históricas de gran valor. En la guerra de Israel, aliado con Judá y Edom contra Moab (3,4-27), Eliseo acompaña a los ejércitos para consultar a Yahveh. Recurre a los procedimientos en uso, como la música, para procurar el éxtasis y proferir el oráculo. La relación de los acontecimientos militares es confirmada y completada por la estela que Mesá, rey de Moab, hizo erigir para conmemorar su levantamiento contra la casa de Omrí, cuyo tributario era hasta entonces, y para atribuir su victoria al dios Kamós (cf. p. 231). En 6,24-7,19, Eliseo sostiene la causa de Israel a la sazón de un sitio de Samaría por los arameos. El relato, circunstanciado, objetivo, ha podido parecer a algunos críticos extraído de alguna crónica del género de la del reinado de Acab (cf. 1Re 20; 22). Pero el papel central atribuido al profeta indica que pertenece más bien al ciclo de las tradiciones sobre Eliseo. Se magnifica a éste, pero sólo por la verdad de sus oráculos: como más tarde Isaías, dirige reproches al rey y exige la fe en Yahveh en circunstancias difíciles en que los jefes se fían únicamente de su política.

Según 8,7-15, Eliseo interviene hasta en Damasco para favorecer la toma del poder por Hazael, en el que ve el instrumento de Yahveh contra la casa de Acab. Según 9,1-13, hace ungir como rey de Israel a Jehú, cuya rebelión sangrienta, narrada difusamente en 9,14-10, señala el fin de la dinastía de Omrí y del culto de Baal en Samaría. Se ha pensado que estos dos relatos ofrecían una versión paralela de la unción de los dos reyes por Elías, conforme a la orden recibida de Dios en 1Re 19,16. Pero allí no se trataba de una consigna urgente, y la misión de ungir a los dos reyes no debe tomarse al pie de la letra, como tampoco la de ungir a Eliseo como profeta (no se ungía a los profetas). Elías estaba invitado a orientar con su influencia el curso de los acontecimientos que, en un plazo más o menos lejano, habían de acarrear el castigo de la impiedad de Acab. No se ve cómo el ciclo de Elías, más antiguo, hubiera podido dar una versión de los hechos distinta de la de Eliseo. El relato de la revolución de Jehú forma parte de las mejores crónicas antiguas de Israel (cf. la crónica familiar de David y la de Acab). El papel esfumado de Eliseo impide ver en ella una tradición sobre el profeta. Es historia vivida, contada algún tiempo después de los sucesos (cf. 10,27) por un discípulo de los profetas favorable a Jehú; las violencias del soldadote no le indignan (cf., algunos años más tarde, Os 1,4) porque, como yahvista decidido, se hace instrumento del juicio de Dios sobre la casa de Acab y los seguidores de Baal.

Un último relato está relegado después de las noticias sobre los reyes que se sucedieron en Israel y en Judá entre la revolución de Jehú y la muerte de Eliseo (13,14-21). Éste, enfermo, interviene todavía en la política de su tiempo. Joás, rey de Israel, cuenta con él más que con todos los carros de guerra (v. 14), y vemos al hombre de Dios comunicarle por contacto la fuerza divina y hacerle prefigurar con un gesto cargado de eficacia la victoria prometida contra los arameos. El relato manifiesta también la fuerte impresión dejada por Eliseo aun después de su muerte, que no pone fin a sus milagros.

El ciclo de Eliseo se revela, pues, muy poco homogéneo. Estos relatos debieron formar una colección, pero la diversidad de su género y de su origen impedía unirlos en una composición muy coherente (los arameos no volvieron más a Israel según 6,23; en el versículo siguiente ponen sitio a Samaría; comp. también 5,27 y 8,4). El relato de la revuelta de Jehú, que no está inspirado directamente por el recuerdo del profeta, formaba parte de la colección por causa del papel desempeñado por él en su origen. Más difícil es decir si la colección comprendía la caída de Atalía (cap. 11): ésta proviene de dos fuentes judaítas complementarias (doble mención de la muerte, v. 16 y 20), que subrayan el papel, sea del sacerdocio y de la guardia real (v. 4-12 y 18b-20), sea del pueblo que se alza al llamamiento del sacerdote (v. 13-18a). En todo caso, la biografía de Eliseo debió de constituirse en el reino del norte y, por tanto, antes de 722. Algunos relatos sufrieron el influjo de la crónica de Acab (comp. 1Re 22,4.7 y 2Re 3,7.11) o de la biografía de Elías (comp. 1Re 17,16 y 2Re 4,1-7). Mas no se siente todavía la influencia de la predicación de Amós y de Oseas. Estos relatos pudieron ser redactados entre 800 y 750. Se puede suponer que entonces se constituyera un *corpus* de relatos proféticos con las biografías de Elías y de Eliseo y otros relatos como los que conciernen a Ahíyyá de Siló (1Re 11,29ss; 14). La combinación de las dos biografías, que se sobreponían quizá en el final de Elías y en los comienzos de Eliseo, explica probablemente que se perdiera una parte de la historia de Elías.

El interés del ciclo de Eliseo proviene de su variedad. Proviene de la tradición popular, de un hagiógrafo consagrado a la memoria del profeta o de un cronista bien informado, el hecho es que cada testimonio revela un aspecto de su figura, a veces extraña, y de su influencia hasta mucho después de su muerte. Eliseo está mucho más mezclado que Elías con los acontecimientos políticos. Contrario a la casa de Acab, sostiene, no obstante, la causa de Israel y profiere sus oráculos en función de circunstancias precisas de la vida nacional. Estamos todavía lejos del profetismo según Amós, que no saldrá de las filas de los «hijos de los profetas» y anunciará el castigo y la ruina de Israel. Eliseo no rebasa el ideal del yahvismo nacional; por lo menos, sus intervenciones son inspiradas por la fe en el Dios de la alianza. Desde este punto de vista es heredero de Elías. No alcanza la grandeza del hombre del desierto ni lo absoluto de su fe. Es cierto que las circunstancias han cambiado. Quizá le faltó la prueba de la persecución,

que mantuvo a Elías al margen de los compromisos de la política y lo lanzó a la soledad en busca de Dios.

Otra diferencia con Elías: Eliseo está en estrecho contacto con las colonias de los «hijos de los profetas». Sin adoptar actitudes de jefe, ejerce gran influjo sobre ellos. Las anécdotas que divulgaron en su elogio reflejan bastante bien la vida de estos grupos de inspirados que encontramos ya en la época de Samuel. Parecen haberse hecho más juiciosos; por lo menos no los vemos como en las sesiones de trances colectivos (1Sam 10,9ss; 19,18ss). Apenas si se sabe cómo se reclutaban. Preparaban, en forma remota, la reagrupación del «pequeño resto» en torno a los profetas de los siglos VII y VIII. Hacían también las primeras experiencias de vida común en Israel, agrupados en comunidades sin duda poco estructuradas todavía, pero que tomaban la refección en común y practicaban cierta pobreza. Se los ve ya frecuentar la región del Jordán que, hasta los esenios, Juan Bautista y los padres del desierto, no cesó de atraer a los hombres de Dios.

6. *Las noticias sobre Joás* (2Re 12) y *Acaz* (2Re 16) están enriquecidas con relaciones sobre las reparaciones efectuadas en el templo por el primero y las modificaciones aportadas al altar por el segundo. Como origen de estos pasajes se puede pensar en alguna historia del templo.

7. En *el reinado de Ezequías* (cap. 18-20) se inserta un nuevo bloque literario consagrado al profeta Isaías. Tres relatos consignan las relaciones del rey y del profeta en el momento de la invasión de Senaquerib (18,13-19), durante una enfermedad del rey (20,1-11) y con ocasión de una embajada del rey de Babilonia (20,12-19). Este conjunto se halla en el libro de Isaías (36-39) con algunas variantes (por ejemplo, omisión de 18,14-16 y adición en Is 38,10-20 de un salmo tardío). Aunque su texto sea más correcto, estos pasajes de Isaías fueron tomados del libro de los Reyes. Éste debió tomarlos de fuentes diversas, como lo muestra el análisis del relato de la invasión de Senaquerib<sup>9</sup>.

Algunos versículos (18,13-16) mencionan secamente el ataque de las plazas fuertes de Judá por el rey de Asiria y el tributo pagado por Ezequías para obtener la liberación. Este texto concuerda con los anales asirios, donde Senaquerib cuenta su campaña contra las ciudades filisteas y judeas coligadas<sup>10</sup>. La versión bíblica, que se limita a lo esencial, debe provenir de los archivos o de los anales oficiales del rey.

En lo que sigue hallamos dos relatos entremezclados que refieren la misma serie de hechos: una embajada asiria para intimar la rendición a Jerusalén, una oración de Ezequías en el templo, un oráculo tranquilizador de Isaías y la partida de Senaquerib (18,17-19,9a36-37 y 19,9b-35). Se trata evidentemente de duplicados. Subrayan la arrogancia del asirio que osa hacer befa del Dios de Judá y la potencia de Yahveh, afirmada por

9. H. HAAG, *La campagne de Sennacherib\**, RB 1951, p. 348-359.

10. Texto citado, p. 238.

Isaías y confirmada por los sucesos. Se trata de tradiciones paralelas contadas para gloria del profeta. La segunda da más relieve a su intervención y atribuye al ángel de Yahveh el fracaso del enemigo, que es una manera de designar una plaga, quizá una peste<sup>11</sup>. La primera dice sencillamente que Senaquerib levantó su campamento a la noticia de la entrada en guerra del faraón Tirhaqá. Las dos explicaciones no se excluyen, pero se comprende la preferencia de la tradición popular por una de las dos. Se ha puesto en duda su valor histórico porque no se halla nada equivalente en los anales asirios; pero el tono elogioso de éstos explica suficientemente que silencien un revés de Senaquerib. La mención de Tirhaqá que no fue faraón antes de 690, ha hecho pensar que los dos escritos paralelos se referían a una campaña distinta de la de 18,13-16, datada en 701 según los textos asirios<sup>12</sup>. Pese a las dificultades suscitadas contra el papel atribuido a Tirhaqá en 701, en el reinado de su tío Sabaka, es un hecho que nuestros relatos ignoran cualquier otra intervención posterior del rey de Asiria. Por otra parte, éste, después de haber recibido el tributo de Ezequías, pudo exigir la rendición completa de Jerusalén mientras estaba sitiando a Lakís. La intervención de Egipto y quizá una epidemia le habrían hecho renunciar a continuar una guerra hasta entonces victoriosa. Esta liberación inesperada y el papel de Isaías en lo más grave de la crisis, explicarían el nacimiento, junto a los anales oficiales, de relatos sensibles a la dimensión religiosa de los hechos. Tal es todavía la posición de muchos historiadores que no admiten una segunda campaña de Senaquerib contra Jerusalén. Sin embargo, la discusión no está zanjada.

#### § IV. Las ediciones del libro.

Hallamos, pues, en los orígenes del libro de los Reyes cierto número de fuentes. Hay críticos que han buscado en ellas la continuación de las dos (Benzinger, Hölscher) o tres (Smend, Eissfeldt) grandes corrientes narrativas del Pentateuco. La hipótesis carece de fundamento sólido y no ayuda mucho a la inteligencia del texto. Sin duda, varias de estas fuentes habían sido recogidas ya en los *Hechos de Salomón* o en los *Anales de los Reyes de Israel y de Judá*: su título no nos autoriza, en nombre de una definición más estricta, a reducirlas a la crónica de los hechos exteriores y a vedarles todo interés por la historia religiosa. Sin embargo, las tradiciones sobre Elías, Eliseo, los profetas, debieron ser objeto de una colección aparte. Así el redactor deuteronomista no tuvo que crear, sino ordenar y presentar a la luz del Dt materiales ya constituidos.

La unidad del libro no puede deberse sino a un redactor principal. Pero es probable que su obra conociera diversas ediciones retocadas. El libro termina con la liberación de Yoyakín por Evil-Merodac, que había

11. Cf. supra, p. 339.

12. Cf. supra, p. 239.

ascendido al trono de Babilonia en 562: en su estado actual no puede, pues, ser anterior a esa fecha. Otros pasajes parecen también suponer la ruina de Jerusalén y la deportación de 586 (cf. 2Re 17,19-20; 21,11-15); pero en su contexto hacen el efecto de piezas añadidas, e indicios muy netos inducen a pensar que el conjunto de la obra fue redactado antes de la cautividad. Después de 586 no se hubiese dejado oír que el arca subsistía todavía en el templo y que Edom se había emancipado de la tutela de Judá «hasta este día» (1Re 8,8; 2Re 8,22). Algunos textos, visiblemente redaccionales, recuerdan las promesas hechas a David y suponen que uno de sus descendientes reina todavía (por ejemplo, 1Re 11,36). El relato de la reforma de Josías cuadra demasiado con la tesis del autor para poder ser de otra mano: ahora bien, su fervor sugiere que todavía no está excluida la esperanza de salvarse de la ruina. Es cierto que en el texto actual la profetisa Hulda parece anunciar como inevitable el castigo de Judá (2Re 22,15-20); pero puede que sea una adición posterior. Hay, por tanto, que situar la redacción principal del libro entre 621 y 586. El reinado de Josías ofrece el período más favorable, antes que la muerte violenta del piadoso rey en 609 defraudara las esperanzas suscitadas por su reforma. El autor, para sostener estas esperanzas, habría tratado de demostrar con la historia que las desgracias pasadas tenían por causa el olvido de la ley de Moisés, que Josías quería volver a poner en vigor. El libro podía terminar con la puesta en vigor de esta ley y con el elogio del monarca (23,25, menos las últimas palabras).

Después de las crueles decepciones de 597 y 586, se completó el libro con el relato de hechos nuevos. El revisor sigue remitiendo a los anales de los reyes de Judá (24,5) y empleando fórmulas de introducción y de conclusión para cada rey, pero con menos regularidad que el primer redactor. Cuenta la ruina de Jerusalén basándose en recuerdos y en fuentes sólidas (24,18-25,21). El versículo 25,21 puede constituir una conclusión, pero esto no es seguro, y los dos apéndices sobre Godolías (25,22-26, resumido según Jer 40,7-41,18) y Yoyakín (25,27-30) pueden provenir de un mismo autor, que escribiría, por tanto, después de 562. Tenía todavía que armonizar el libro con la nueva situación del pueblo deportado. Con algunas adiciones mostró que los esfuerzos de Josías no podían compensar la infidelidad de sus predecesores y que, sobre todo desde Manasés, el castigo estaba decretado (1Re 9,1-9; 2Re 17,19-20; 21,7-15; 22,16-17; cf. 24,2-4). Amplía también la oración de Salomón en el templo para pedir la conversión de los desterrados y su reunión (1Re 8,41-53). La gracia concedida a Yoyakín dejaba un resquicio de esperanza al final de esta historia de los pecados y de las desgracias de la nación.

El carácter deuteronómico del libro no queda comprometido por los retoques de poca importancia, a veces sacerdotales, que pudo recibir en lo sucesivo (1Re 7,48-50; 8,4). Algunos de ellos pudieron introducirse incluso después de la traducción de los LXX, que los ignora (por ejemplo, 1Re 6,11-14; algunos detalles en 8,1-5).

## § V. El libro y la historia.

Hemos apreciado el valor histórico de las fuentes utilizadas y la calidad de los informes conservados, principalmente acerca de Salomón, el cisma, Acab, Jehú. También hemos observado que el autor de Re sacrifica los detalles de la historia profana a su interés por el templo y por los profetas. Sus informaciones, aunque sólidas, necesitan, pues, ser completadas. Pueden serlo gracias a las excavaciones arqueológicas y a los textos de los pueblos extranjeros con los que aquellos dos reinos se hallaron en contacto.

### 1. DOCUMENTOS EPIGRÁFICOS PARALELOS.

Ya hemos mencionado la estela de Mesá<sup>13</sup>. La expedición del faraón Sesonq I a Palestina el quinto año del reinado de Roboam (1Re 14,25-28) está atestada también por una lista de ciudades conquistadas, grabada en un muro del templo de Amón en Karnak. Fuera de este hecho excepcional, Egipto, que no poseía ya la potencia de otros tiempos, apenas tuvo ocasión de intervenir en Palestina. Hubo conflictos que durante largo tiempo opusieron a Israel y al reino de Damasco, nacido bajo Salomón y llegado pronto a ser el Estado más fuerte de Siria. Pero las inscripciones arameas, raras, aportan muy poco sobre este particular. Damasco, como Israel y los otros Estados siropalestinos, debía caer ante la potencia que a partir del siglo IX extendió su dominio hacia el Mediterráneo: el nuevo imperio asirio. A éste sucedería a fines del siglo VII el imperio babilonio. Los textos asirios y luego los babilonios constituyen una documentación del mayor interés para toda esta historia. Poseemos listas de personajes importantes, cuyos nombres servían para designar los años (los epónimos); de las listas de reyes de Babilonia, una lista sincrónica, a dos columnas; de los reyes de Asiria y de Babilonia. Diversas crónicas, escritas en la época neobabilónica, resumen los grandes hechos de la historia mesopotámica, dando a veces su fecha relativa, por ejemplo: una crónica de 745 a 668, otra de 680 a 625, una de 616 a 609, importante para el fin del imperio asirio, finalmente una de 626 a 593 que menciona el primer sitio de Jerusalén por Nabucodonosor<sup>14</sup>. Sobre todo las inscripciones reales abundan en informes fijados poco después de los acontecimientos y conservados en su original. Efectivamente, los reyes hacían grabar el relato de sus gestas y, cuando se trata de sus campañas en Siria y Palestina, pueden conjugarse con la historia bíblica, y tales paralelismos permiten entonces completar los datos de la Biblia y ante todo precisar la cronología de la época monárquica.

13. Cf. supra, p. 232, n. 8.

14. Cf. supra, p. 243, n. 8.



## 2. EL PROBLEMA CRONOLÓGICO.

A primera vista, el marco cronológico de Re parece muy preciso. No contento con señalar la duración de cada reinado, establece el sincronismo de los reinados paralelos en Israel y en Judá. Leemos, por ejemplo: «El año 18 de Jeroboam, Abiyyam subió al trono de Judá; reinó tres años en Jerusalén» (1Re 15,1-2). Pero no hay concordancia entre estas dos series de fechas. Sus totales respectivos son casi iguales (del cisma a la caída de Samaría, 260 años según las fechas absolutas, 258 según los sincronismos); pero en los detalles se encuentran diferencias sensibles: Amasías, por ejemplo, reinó 29 años, pero los sincronismos dan 40 años. Numerosos críticos han dado la preferencia a los datos absolutos, considerando los sincronismos como tardíos y artificiales. Mas, si existen listas sincrónicas de reyes babilonios y asirios que se remontan hasta el siglo XII, ¿por qué no se habrían establecido también en Israel? Además, los mismos datos absolutos reservan sorpresas: si se adicionan en un período igual en Israel y en Judá, los resultados son divergentes. Así, desde la muerte simultánea de Joram y Ocozías bajo los golpes de Jehú, hasta la ruina de Samaría, se obtienen 143 años y 7 meses en Israel, 165 años en Judá. Aún más: ni la una ni la otra de estas cifras corresponden a los informes obtenidos de las inscripciones asirias, que cuentan 121/122 años para el mismo período.

Estas discrepancias no pueden provenir siempre de faltas de copistas. Se han propuesto diversas explicaciones, que no resuelven todas las dificultades. Diversas causas contribuyeron a trastornar los cálculos de los autores bíblicos. El cómputo utilizado no fue quizá el mismo en el norte y pudo variar en el mismo reino según las épocas: ¿se contaron los años de reinado a partir del año nuevo que seguía al acontecimiento (sistema asirio), o del que le precedía (sistema egipcio), de modo que el último año de un rey y el primero de su sucesor eran contados sólo como un año? Y el año nuevo, ¿caía en primavera (sistema babilónico y calendario sacerdotal) o en otoño (sistema conocido también en Israel, pero sin que podamos precisar a partir de qué época y hasta cuándo)? El autor de Re pudo imponer a los datos de sus fuentes un cómputo que no era el de ellos, interpretándolos así de manera inexacta. Por otra parte, conocemos un caso de corregencia: Ozías, al contraer la lepra, confió la administración del reino a su hijo Jotam (2Re 15,5); son, pues, posibles, otros casos parecidos. Según que el primer año de un rey fuera el de su asociación al trono o el de su gobierno personal, resultaban cronologías diferentes, y es posible que se añadiesen cifras que se sobreponían en parte. Finalmente, hay que contar con inexactitudes en las fuentes; los retoques posteriores, queriendo resolver una situación confusa, la agravaron todavía más.

Para establecer una cronología, no le queda al historiador otro recurso que dirigirse primero a los textos asirobabilónicos y precisar la fecha de cierto número de hechos comunes a la historia mesopotámica y palestina.

Se pueden considerar como establecidas, poco más o menos, las fechas siguientes:

853: en Qarqar del Orontes, Salmanasar III obtiene una victoria sobre varios reyes siro-palestinos, entre los cuales se halla Acab de Israel.

841: el mismo recibe un tributo de Jehú. Debe de ser a principios del reinado de este último, cuya fecha obtenemos de esta manera.

738: Menahem paga tributo a Teglath-Falasar III (cf. 2Re 15,20).

721: toma de Samaría, a principios del reinado de Sargón II; deportación de 27 290 personas reemplazadas por gentes de otros países conquistados, bajo la autoridad de un gobernador asirio (cf. 2Re 17,5-6; 18, 9-11, que no menciona cambio de rey asirio entre el cerco por Salmanasar V y la toma de la ciudad).

701: campaña de Senaquerib en Fenicia, Filistea y Judea (cf. 18,13ss; cf. supra).

610: el último rey asirio abandona Harrán ante los babilonios; para socorrerle, el faraón Necao II se dirige hacia el norte y derrota en Megidó a Josías, que quería interceptarle el camino (23,29-30).

605: Nabucodonosor derrota a Necao II en Karkemís y se convierte en rey de Babilonia; es el cuarto año de Yoyaquim (Jer 25,1).

15-16 de marzo de 597: primera toma de Jerusalén por Nabucodonosor.

A estas fechas firmes se puede añadir otra, gracias a dos sincronismos suministrados por Josefo:

968: comienzo de la construcción del templo de Jerusalén por Salomón (cf. SDB I, col. 1251).

Partiendo de ahí, grandes verosimilitudes recomiendan la fecha de 932-931 para la muerte de Salomón y el cisma. Finalmente, la cronología bíblica de los últimos reyes de Judá parece bien asegurada (datos de Re, Jer, Ez, crónica babilónica publicada por Wiseman) y permite fijar en 586 la ruina de Jerusalén y la segunda deportación. Para enriquecer este cuadro y precisar las fechas de cada rey, hay que interpretar las cifras bíblicas buscando las diversas causas de confusión que pudieron entrar en juego. Más de una vez, los resultados pueden ser sólo aproximativos.

## 3. EL MARCO DE HISTORIA GENERAL.

Los textos asirobabilónicos, preciosos para la cronología, completan además nuestros informes sobre la época real, ya enseñándonos algo nuevo, ya restituyendo la historia general oriental, que a menudo explica los acontecimientos de la historia bíblica. Bastarán algunos ejemplos. De Omrí (885-874) el libro consigna únicamente la fundación de una nueva capital, Samaría. Pero la importancia de su obra se ilustra por el hecho de que en las inscripciones asirias «hijo de Omrí» quiere decir prácticamente rey de Israel, como si fuera el fundador del reino. La Biblia se interesa por Acab (874-853) a causa de sus relaciones con los profetas y por el favor que otorgó al culto a Baal. Pero una inscripción de Salmanasar III revela la potencia

que supo granjear a su reino: aparece como el principal de los reyes coligados contra Asiria, que amenaza a la región siropalestina, es capaz de poner tregua a sus disputas con los arameos y de unir sus fuerzas con las de Hadad-Ézer de Damasco y de Irhuleni de Hamat; puede empeñar en el combate en Qarqar 2000 carros y 10 000 soldados. Las faltas religiosas en que se fija la Biblia iban, pues, de la mano con una política de gran estilo y un brillante éxito humano. El obelisco negro de Salmanasar III representa a este rey recibiendo el homenaje de Jehú, o de su enviado, prosternado delante de él (841). Es señal de que Jehú, para asentar su poder en Israel, debe renunciar a la política extranjera de los Omríadas. Ya no está del lado de los arameos contra Asiria. Israel se repliega sobre sí mismo. Pero disminuyendo la amenaza asiria, se acentuará la presión aramea: entonces Jehú y su hijo tendrán que ceder muchas de las conquistas de David (2Re 10,32-33; 12,18; 13,7.22).

Las inscripciones de Adad-Nirari III (809-782) atestiguan la reanudación de las guerras asirias al oeste y mencionan una capitulación de Damasco (hacia 800). Este hecho y luego un eclipse momentáneo de Asiria explican la reconquista por Jeroboam II (783-743) de los territorios anexionados por los arameos (2Re 14,25) y el renacimiento de civilización material, cuyas infortunadas consecuencias religiosas y morales serán denunciadas por Amós y Oseas. Este renacimiento llega también al reino de Judá, que recobra su prosperidad y su grandeza bajo el largo reinado de Ozías (781-740): los primeros oráculos de Isaías hacen a ello numerosas alusiones (cap. 2ss; por ejemplo, 2,7). Esta grandeza sería todavía más manifiesta si hubiera que reconocer a Ozías en este Azriau de Yaudi, que los anales de Teglat-Falasar III designan como jefe de una coalición siria, reducido finalmente a pagar tributo: pero la identificación es improbable. Teglat-Falasar III (745-727) reanuda la política de conquista e inaugura una serie de guerras que darán al imperio asirio su mayor extensión. La historia de Israel y de Judá se desarrolla en adelante bajo su égida.

#### 4. LAS EXCAVACIONES ARQUEOLÓGICAS.

Habría que señalar también la aportación de las excavaciones arqueológicas. El suelo de Palestina ha suministrado algunos textos escritos: *ostraka* de Samaría (principios del siglo VIII), testigos de la administración centralizada del reino del norte; inscripción de Ezequías, que conmemora la perforación del túnel que enlaza la fuente de Gihón y la piscina de Siloé (antes de 701)<sup>15</sup>; sobre todo los 21 *ostraka* de Lakís, en su mayoría cartas, que reflejan la historia de los últimos meses de la ciudad y del reino de Judá, antes de la victoria de los babilonios en 586. Además, se han sacado a la luz numerosos vestigios de la civilización material. Las excavaciones de Samaría<sup>16</sup>, Megidó, Lakís, *tell beit mirsim*, *tell en-nasbeh*, *tell el-far'ah*,

dan una imagen clara del arte de las fortificaciones, y hasta de lo que era un barrio de casas habitadas en una ciudad en tiempos de Jeroboam II (*far'ah*) o hacia fines de la monarquía (*beit-mirsim*). En *tell el-far'ah*, emplazamiento probable de Tirsá, que fue durante mucho tiempo la capital de Israel, una construcción que se dejó sin terminar parece indicar el abandono de la ciudad por Omrí cuando escogió a Samaría para convertirla en su nueva capital. Se han hallado en Samaría marfiles esculpidos, que se utilizaban como incrustaciones para adornar los muebles de madera y que hablan todavía del lujo de los ricos, estigmatizado por Amós. En fin, la ruina de numerosas ciudades en el territorio de Judá, a principios del siglo VI, atesta la amplitud de la invasión caldea. Algunas, como Lakís, no fueron nunca reconstruidas. Era el fin de un mundo, tiempo propicio para un examen de conciencia como el que había emprendido el autor del libro de los Reyes.

#### § VI. Valor religioso del libro.

El autor quiso escribir una historia religiosa. Logró evocar el drama espiritual de Israel en la época de la monarquía. Ahí reside el interés principal de su libro, siempre vigente para los que se preguntan acerca de la naturaleza y los destinos del pueblo de Dios. Se inspiró en el Deuteronomio. Este punto de vista no es, desde luego, el de la revelación en su etapa definitiva. No permitía captar toda la profundidad del drama, ni las transformaciones religiosas a que daría lugar en lo sucesivo. El balance de Re, provisional si se quiere, no por eso deja de demostrar una auténtica perspectiva espiritual, y prepara algunas adquisiciones mayores en la teología del pueblo escogido.

El proceso de los reyes se lleva adelante con un rigor que justifica el derrumbamiento final del reino. En la apreciación de su obra y de sus intenciones, el autor podía descuidar los matices. Los valores que entraban en juego en el debate eran para él lo esencial: la fidelidad a la alianza, la fe en el único Dios de Israel. En este plano, la realeza termina en un fracaso aún más lamentable que la ruina política. El drama provino de la dificultad del reino de Dios para organizarse como reino de este mundo. Se podía sentir desde los tiempos de Saúl. Mas era necesario hacer la experiencia para ayudar a adquirir conciencia de los verdaderos atributos del reino de Dios. El autor de Re no renuncia a la idea de un reino político religioso. Lo cree posible y propone como ejemplo algunos buenos reyes: David, Ezequías, Josías. Afirma la permanencia de las promesas, verificada ya en la del linaje davidico. Su fe mesiánica pasa por la imagen de un rey totalmente entregado al servicio de Dios; la liberación de Yoyakín, narrada al final del libro, le demuestra que queda alguna esperanza.

Serán necesarias otras decepciones, después de la cautividad, para que se depure el retrato del Mesías y acabe por revelar sus rasgos defini-

15. Texto supra, p. 239.

16. A. PARROT, *Samarie, capital du royaume d'Israël*, Paris - Neuchatel 1956.

tivos en Jesucristo. David fue durante mucho tiempo para un pueblo la aproximación más expresiva de su expectativa. El mismo Salomón pudo ayudar a imaginarse la justicia y la paz mesiánica (Sal 72). Pero alguien se reservaba subrayar un día las distancias entre los símbolos y el misterio: «Mirad los lirios de los campos. . . Yo os digo que Salomón en toda su gloria no se vistió como uno de ellos» (Mt 6,28-29). Y todavía: «La reina del mediodía vino de las extremidades de la tierra para escuchar la sabiduría de Salomón: aquí hay más que Salomón» (Mt 12,42).

Al manifestarse el juicio de la realeza por la historia, el autor de Re se hace eco de los profetas. Les reserva un puesto importante en su libro, para revelar, a imitación de ellos, que la acción de Dios se mezcla con la de los hombres. Los acontecimientos contingentes están sometidos a un plan superior en el que los designios de Dios pasan por delante de los intereses de este mundo: siempre tenemos necesidad de que esto se nos diga. Se puede lamentar la ausencia de Amós y de Oseas, de Jeremías y de Ezequiel en nuestro libro. Pero el autor se aprovechó de su enseñanza y su libro no puede menos que apoyar su crítica de la idea de la alianza.

Israel pudo gozar un tiempo de la independencia política, y el éxito davídico contribuyó a nacionalizar la alianza: entonces estaba Dios con David, realizando sus intenciones sobre Israel al favorecerle contra todos sus enemigos. Pero pronto Israel tuvo que habérselas con fuerzas que lo superaban y que hubo de soportar. El pueblo contaba todavía con un milagro por el que Dios manifestara su potencia en favor de los suyos. Pero los profetas de los siglos VIII y VII proclamaron que, por el contrario, Dios se aprestaba a juzgar a su pueblo, que él dominaba a todos los pueblos, que el asirio y el babilonio eran instrumentos en sus manos (cf. Is 10,5; Jer 27,6). Si Dios se había ligado con Israel, éste debía prestarse a la realización de los designios de Dios sobre todo el universo.

El libro de los Reyes, justificando la ruina de Samaría y luego la de Jerusalén, subraya las condiciones de una alianza divina. Dios no está atado por las concepciones, demasiado estrechas y sin profundidad, que el hombre se hace de sus dones. Jeremías anunciaba una nueva alianza, sellada en los corazones. No se puede decir si nuestro autor piensa lo mismo. Mas su insistencia en el contenido moral y religioso de la alianza va en la misma dirección. Al levantar a los profetas contra los reyes y contra la falsa seguridad construida sobre las promesas divinas, contribuye a purificar la idea del pueblo escogido, a destacarla de la nación en cuanto tal, para aplicarla a la comunidad de los fieles. Se interesa por las hermandades de profetas, de las que se ha podido escribir que marcaban «una importante etapa en la historia de la religión: el emerger de una sociedad religiosa espiritual, distinta de la nacional» (Buchanan Gray). Observa que alrededor de Elías «quedan 7000 hombres» que no han doblado la rodilla delante de Baal (1Re 19,18). Se trata ya del «pequeño resto» que los grandes profetas se esforzarán por reclutar, prefiguración de la Iglesia de los últimos tiempos (Rom 11,4).

Esta Iglesia, el libro de los Reyes la prepara todavía a su manera, con su ideal de un pueblo fiel al Dios único, servido en un templo único. El monopolio del templo de Jerusalén le parece ser el mejor medio de guardar pura la fe mosaica. Seguramente tenía razón: la experiencia había mostrado que el culto practicado en los santuarios de provincia se prestaba a la confusión con los cultos cananeos. Además, en aquella hora en que la unidad política ya rota parecía disgregarse totalmente, la centralización del culto en Jerusalén debía operar la reagrupación de Israel en torno a su fe religiosa: un solo Dios, un solo templo, un solo pueblo favorecido con la presencia de su Dios. Dt y Re preparan la comunidad judía posterior a la cautividad, comunidad espiritual más todavía que étnica, de dispersados unidos por su fe y su adhesión a Sión.

Es significativo que, para realizar el ideal del libro, fuera necesaria la destrucción no sólo de los otros santuarios, sino del templo mismo de Jerusalén: sólo después de la cautividad volverá a reconstruirse. Y para que aparezca a plena luz el signo del templo, también el segundo templo deberá a su vez ser destruido. Siendo símbolo de la habitación de Dios en medio de su pueblo, podrá desaparecer cuando con Jesucristo venga el Verbo de Dios a habitar entre nosotros (Jn 1,14). Entre tanto, la reforma deuteronomica era necesaria; era necesario que existiese una casa de piedra, única como el pueblo cuya gloria constituía, para que un día pudiese pronunciarse la palabra: «Yo os lo digo: aquí está quien es mayor que el templo» (Mt 12,6).

PARTE TERCERA  
LOS LIBROS PROFÉTICOS POSTERIORES  
*por A. Gelin*

## CAPÍTULO PRIMERO

### LOS PROFETAS

#### BIBLIOGRAFÍA

Véase la bibliografía citada en p. 218.

- A. CONDAMIN, *Prophétisme israélite*, en *Dict. apologétique de la Foi cath.\** IV (1922), col. 386-425.
- E. TOBAC, J. COPPENS, *Les prophètes d'Israël 1: Le prophétisme en Israël. Les prophètes orateurs\**, Malinas 1932.
- G. RINALDI, *Introduzione generale ai profeti*, en *I profeti minori\**, Turín 1953, 3-120.
- A. NEHER, *L'essence du prophétisme*, París 1955.
- A. GUILLAUME, *Prophecy and Divination among the Hebrews and other Semites*, 1938; trad. francesa de J. MARTY, París 1941.
- A. C. WELCH, *Prophet and Priest in Old Israel*, Oxford 21953.

#### § I. Datos históricos.

##### 1. ETIMOLOGÍAS Y DENOMINACIONES.

En hebreo, la denominación corriente del profeta es *nabí'*, que representa una forma nominal en *qatíl*, en la que están incluidos ordinariamente adjetivos de sentido pasivo: *masíah* (ungido), *nazír* (consagrado), *'aní* (pobre).

El origen de la palabra es incierto. Para unos se relaciona con una raíz arcaica emparentada con *nb'* (brotar con ruido, agitarse interiormente). Así pues, lo que constituía al profeta sería en primer lugar el transporte extático. Si es exacta esta etimología, habrá que decir que, aplicada en los principios a los miembros de hermandades religiosas fanáticas, cambió de sentido la palabra para venir a ser la apelación de los profetas clásicos (Tobac); Jepsen<sup>1</sup> prefiere decir que al sentido extático se superpuso el valor específico de profetizar, proclamar. Así, el nabí sería el que habla con vehemencia y bajo el influjo de una potencia superior, para anunciar cosas inaccesibles a los mortales. Otros recurren a una raíz *nb'* (hablar), caída también en desuso, pero que se halla en las lenguas semíticas vecinas. El término *nabí'* significaría entonces «el hablante» (Jer 15,19), o mejor

1. A. JEPSEN, *Nabí': Soziologische Studien zur alttestamentliche Literatur- und Religionsgeschichte*, Munich 1934.

«el que ha sido hecho hablante» (por la divinidad), Desnoyers. Es difícil elegir entre estas dos hipótesis. Hay textos en que el término traduce sencillamente la idea de «portavoz» (Éx 4,17 y 7,1), hay otros en que sólo consta un transporte delirico que se apodera de un individuo bajo el influjo de una fuerza exterior (1Re 18,28-29). Albright<sup>2</sup> recurre a una tercera explicación, más sencilla y más plausible, relacionando *nabi* con el acádico *nabû*, que desde mediados del tercer milenio hasta mediados del primero presenta el sentido de «llamar». El *nabi* sería, pues, «el llamado» (por Dios).

Además del término *nabi*, se halla en hebreo *rô'eh* (vidente), que era corriente en tiempos de Samuel, «el vidente» por excelencia (1Sam 9,11; 18,19). El término es mirado como arcaico en la glosa 1Sam 9,9. Más frecuente, y en paralelismo con el precedente, es *hôzeh*, «el visionario», que se halla también en paralelismo con *nabi* (Am 7,12; Mîq 3,6-7). La expresión *hôle*m, soñador, es igualmente paralela (Dt 13,2). Núm 12,6 (E) nota estas equivalencias, preciosas en una época en que han venido a ser clisés. Pero la glosa de 1Sam 9,9 plantea un problema fundamental, la de la relación histórica entre el antiguo vidente y el profeta<sup>3</sup>, problema que va acompañado de otro: relación entre el *nabi* fanático y el profeta. Aquí es necesario recurrir a la historia.

Señalemos antes la traducción sistemática que los LXX dieron al término *nabi*. Evita escrupulosamente el término *μάντις* (el poseído). Tiresias y Casandra eran *μάντις*. Al inspirado bíblico se reserva el nombre de *προφήτης*. Se da también el caso de que este término traduzca *rô'eh* y *hôzeh*, traducidos más generalmente por *ὀρῶν* y *βλέπων*. El término *μάντις* queda reservado al adivino de baja estofa (*qôsem*), mal visto por la Biblia.

La partícula *pro*, que entra en la composición de la palabra griega «profeta» no es el *pro temporal* (predecir), sino más bien el «pro» *sustitutivo* (decir por otro; por analogía con *prostatés*). Así, el profeta sería el portavoz o el heraldo de alguien, y el término griego nos indicaría un predicador (*forthteller*), uno que predica, más bien que uno que predice (*foreteller*). Condamin piensa en un *pro* local: el profeta sería «el que habla delante (de una multitud)», el que proclama, el que anuncia. E. FASCHER<sup>4</sup> mostró que era la única etimología posible.

## 2. HISTORIA DEL MOVIMIENTO PROFÉTICO.

### Orígenes del profetismo.

Es notable que hasta ahora no se haya señalado el equivalente de *nabi* en los textos semíticos. Pero hay que rebasar las designaciones para abordar los datos concretos.

2. W. F. ALBRIGHT, *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore 1946, p. 231-232.

3. H. JUNKER, *Prophet und Seher in Israel*, Bonn 1927.

4. *Prophètes: Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung*, Giessen 1927.

Mesopotamia parece haber sido la patria de la mántica como institución de Estado. Pero entre los adivinos, en los archivos reales de Mari, en la época de Hammurabi, se descubre una especie de vidente (*mahhu*) que, sin recurrir a la técnica divinatória, transmite al rey Zimri-Lim oráculos del dios Hadad, en que la intervención divina está asociada a las ideas de elección y de alianza<sup>5</sup>. En el territorio fenicio-cananeo, los textos de Ras Samra atestan fenómenos extáticos y oraculistas que sobrevienen en el culto; el profetismo parece también estar ligado a un santuario oficial en la estela de Zakir, rey de Hamat (siglo VIII), y el profetismo atestado por Ven-Amón en Biblos (siglo XI) es un profetismo regio. Así, en el ambiente de los templos reales y al servicio del rey se descubre, en el Oriente Próximo, una institución con matices, ora deliricos, ora más intuitivos<sup>6</sup>.

Estos hechos obligan a guardarse de derivar de manera simplista el profetismo israelita clásico de una corriente extática de que hay constancia en los tiempos de la instalación en Canaán.

En efecto, en el siglo XI nos encontramos con una especie de «franciscanismo hebreo» (Ricciotti). Se atravesaba una época de crisis (tensiones entre las tribus, peligro filisteo): corporaciones de nabíes encarnaron allí la resistencia contra lo que desintegraba a la nación y la desgajaba de sus orígenes (1Sam 9-10). Manteniéndose en bandas cerca de los santuarios de Yahveh, con una organización elemental (un presidente: 1Sam 19,20), tenían quizá allí una función cultual (Mowinckel, Junker). En cuanto se puede saber, el transporte de los nabíes consistía en una sobreexcitación extraña e incoercible y se manifestaba, a lo que parece verosímil, en una

5. A. NEHER, o.c., p. 24-29.

He aquí la carta dirigida por un alto funcionario al rey de Mari, Zimri-Lim (con toda probabilidad, aunque se ha perdido el nombre del destinatario), donde se halla el texto de un oráculo emitido por un adivino (liter. «respondiente»: *apilu* y no *mahhu*).

«... Mediante oráculos, Adad, Señor de Kalassu, ha hablado en estos términos: "¿No soy yo, Adad, Señor de Kalassu, quien lo he criado sobre mis rodillas y lo he elevado al trono de la casa de su padre? Desde que lo elevé al trono de la casa de su padre, le he dado además un lugar de residencia. Ahora, así como lo he elevado al trono de la casa de su padre, puedo en su mano volver a tomar a Nihlatum. Si no da (lo que conviene), yo soy el dueño del trono, del territorio y de la ciudad: a quien lo he dado, puedo quitárselo. Pero si da (lo que conviene) según mi deseo, le daré tronos y más tronos, casas y más casas, territorios y más territorios, ciudades y más ciudades; y le daré el país de levante a poniente." He aquí lo que han dicho los adivinos cuando bullamos constantemente (?) en demanda de oráculos. Todavía el adivino de Adad, Señor de Kalassu, vigila la región de Aлахтum por razón de Nihlatum: ¡sépallo mi Señor! Antes, cuando yo residía en Mari, enviaba a mi Señor toda palabra que decían adivino y adivina. Ahora que residí en otro país, ¿no escribiría a mi Señor lo que oigo y lo que se me dice? Si en lo sucesivo sucede alguna desgracia, ¿no dirá mi Señor: "La palabra que te dijo el adivino mientras vigila tu región, ¿por qué no me la has dirigido?" Pues bien, hoy la dirijo a mi Señor. ¡Sépallo mi Señor!» (cf. A. Lods, en *Studies in OT Prophecy*, en homenaje a Th. H. ROBINSON, p. 103-110).

6. *Estela de Zakir* (cara anterior):

«Estela que colocó Zakir, rey de Hamat y de Lu'aš. Yo era un hombre humilde y Baal Samín me [asistió] y se mantuvo conmigo. Y Baal-Samín me instituyó rey [de Ha]zrak. Y Bar-Hadad, hijo de Hazael, rey de Aram, reunió contra mí a [siete (de un grupo) de] diez reyes: Bar-Hadad y su ejército, Bar-Guš y su ejército, [el rey] de Qué y su ejército, el rey de Umq y su ejército, el rey de Gurgu[m] y su ejército, el rey de Sam'al y su ejército, el rey de Miliz [y su ejército]. Tales son los reyes a los que Bar-Hadad reunió contra mí: [eran siete reyes] y sus ejércitos. Y todos estos reyes pusieron a sitio Haz[ra]k y levantaron un muro más alto que el muro de Hazra[ka] y cavaron un foso más profundo que [su] f[oso]. Y yo levanté las manos hacia Baal-Samín, y Baal-Samín me escuchó, [y] Baal-Samín [me dijo]: "No temas, pues yo te he hecho [rey y yo esta]r contigo y te libraré de todos [esos] re[yes] que han emprendido el sitio contra ti." Y [Baal-Samín] me dijo: "[Si], todos esos reyes que han emprendido el sitio contra ti, yo los rechazaré (?), y ese muro que [han levantado, yo lo destruiré (?), y ese foso...]"»

agitación semejante a la de un hombre fuera de sí, en una actitud danzante o, por el contrario, rígida y brusca, en balanceos más o menos amplios y cadenciosos, en cantos vigorosos o aclamaciones fervientes, quizá también en palabras y exclamaciones oscuras, o hasta a veces en una gesticulación desordenada; se daba el caso de que los nabíes se quedaran completamente desnudos (1Sam 19,24)<sup>7</sup>. Una música con ritmo muy marcado preparaba este transporte que se atribuía a la irrupción de un «espíritu» procedente de Yahveh. El fenómeno era contagioso (1Sam 10,5-6).

Esta institución semejaba en muchos aspectos a las agrupaciones feniocananeas<sup>8</sup> que nos revelan los documentos profanos y bíblicos (1Re 18). Pero ésta es la forma exterior. Se puede decir que el yahvismo utilizó una institución carismática de tipo cananeo. Los nabíes son campeones del anticaneísmo. Como los nazireos (Am 2,11) y los rekabitas (Jer 35), presentaron una fuerza de sostén y de propaganda de la verdadera religión, que es lo que avalora sus manifestaciones. No se sabe si de tales grupos salieron profetas de vocación personal. Por lo menos, es posible. En todo caso, es cierto que los grandes profetas se sentían en comunión con sus modestos predecesores (Am 2,10-11; Jer 7,25).

#### El profetismo israelita.

La noticia de 1Sam 9,9, que hace confluír dos denominaciones, la del vidente y la del nabí, induce, no obstante a pensar, que el profeta clásico nació, por un sorprendente acrecentamiento espiritual, de estas figuras solitarias de videntes: el Samuel de la fuente J (1Sam 9,7), al que se iba a consultar por cuestiones de orden privado y al que se retribuía; o Ahiyyá de Siló, consultado por la mujer de Jeroboam I en un asunto doméstico (1Re 14,1-16). Samuel marca ya una evolución. La más antigua fuente de su historia deja ver en él algo más que un adivino: el sostén del puro yahvismo y el fundador de la teocracia real. Inaugura la serie de los grandes profetas<sup>9</sup>.

¿Qué son, pues, los profetas clásicos? Los «inquietadores de Israel» (Darmesteter), los guías espirituales de la teocracia, los mantenedores de la alianza, los fundadores del porvenir. Hombres con un mensaje (*dabar*), hombres del espíritu (*ruah*), estos inspirados se adelantan a su tiempo, presienten la religión del mañana, que enlazan con la de ayer. Sus sentimientos vibran al unísono con los del Dios viviente, tienen horror a todo lo que atenúa la palabra de Dios: casuística, diplomacia. Finalmente, la percepción y la comunicación de su mensaje son favorecidas por los trastornos de la historia y el clima catastrófico en que hallan sus temas de

predicación. El fenómeno profético es el centro del Antiguo Testamento.

Se distinguen los profetas oradores y los profetas escritores; pero la aparición de estos últimos, en el siglo VIII, es un hecho accidental. El libro sólo tenía significado como prolongamiento de la predicación, y los profetas puramente oradores continúan después de Amós: Jonás (2Re 14,25), Urías (Jer 26,20-23), Holda (2Re 22,14-20).

#### De Samuel a Amós.

Aquí sólo podemos bosquejar la historia del movimiento profético desde Samuel hasta Amós. David se apoya en dos representantes de la idea teocrática, herederos de Samuel: *Natán* (2Sam 7,1-17; 12,1-15; 1Re 1-2) y *Gad* (1Sam 22,5; 2Sam 24). Bajo Salomón parece constituirse una oposición profética que se manifiesta en *Ahiyyá* de Siló, el anunciador del cisma de 931 (1Re 11,29-39). En sus múltiples intervenciones, en uno y otro reino, se siente una inspiración común: quieren mantener los valores antiguos, característicos de la anficiónía, igualdad y justicia amenazadas por la civilización monárquica, paz destruida por la división, sencillez severa del ritual, unidad religiosa. *Ahiyyá* condena la casa de Jeroboam por sus iniciativas cultuales (1Re 14,1-19). *Semeyas* impide a Roboam (931-913) reconquistar el norte (1Re 12,21-24): así, ratifica la separación y aconseja relaciones fraternas entre los dos reinos. Todavía bajo Jeroboam un profeta anónimo va a maldecir el altar de Betel (1Re 13,11-32). En el norte, *Jehú ben Hananí* anuncia el fin del usurpador Baasa (1Re 16,1-4.7-13).

El advenimiento de los Omríadas (885-841) es muy importante para la historia del movimiento profético. Estamos en vísperas de su gran período. Se señalan numerosas intervenciones de alcance religioso y nacional (1Re 20,13ss.28.35ss); la de *Miqueas ben Yimlá* es importante por su oposición al profetismo patentado (1Re 22). Se nota también la floración de hermandades de «hijos de profetas», que no parece ser la mera reedición de las bandas de entusiastas de los tiempos de Samuel; aquí se observa una actitud más sosegada y una organización más real; las hermandades están establecidas en Betel, Jericó y Gilgal, y tienen cierta vida común (2Re 2; 4,38-41; 6,1-7), que no sustrae completamente a sus adeptos a la vida conyugal (2Re 4,1); entre ellos hay jóvenes (2Re 5,22; 9,4); se vivía pobremente (2Re 4,8; 5,26-27; 6,5). Había allí asociaciones espontáneas de defensa del yahvismo contra el baalismo introducido por la política. No parecen señalarse fenómenos extáticos. *Elías*, paladín de Yahveh, une su causa a la de estas gentes (1Re 18-22; 19,10-14); *Eliseo* se mezcla con ellos y los utiliza. Pero ninguno de los dos parece proceder de esos medios: Elías viene de Transjordania y Eliseo hereda el espíritu de Elías (2Re 2,15).

La vocación de Elías consiste en afirmar el yahvismo exclusivo y moral de los antepasados ante el riesgo de la religión naturalista, que se ha acentuado en Canaán con la introducción del Melqart tirio. Elías es el heraldo

7. L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, t. III, p. 173.

8. J. LINDBLOM, *Zur Frage des canaanitischen Ursprungs des altisraelitischen Prophetismus*, en «Fest. Eissfeldt», p. 89 a 104, Berlín 1958.

9. Las declaraciones de los profetas en Jue 6,7-10 y 1Sam 2,27-36 son inserciones tardías.

de un «despertar» religioso, una de cuyas fuentes de inspiración es el desierto, donde va a revivir la experiencia de Moisés (1Re 19,1-18). Las reivindicaciones de orden social (caso de Nabot: 1Re, 21), las intervenciones de orden político contra Acab y Jezabel, las amenazas al pueblo, derivan de su fidelidad a Yahveh. Esta personalidad potente y solitaria (1Re 19,10) «es un jalón excepcional en la historia de Israel, el más grande desde la era mosaica» (Jack). Su obra políticorreligiosa es acabada por su discípulo, que, con los rekabitas, apoya el pronunciamiento sangriento de Jehú, que destrona a los Omríadas (2Re 10).

Ahora, a un siglo apenas de distancia de los primeros profetas escritores, podemos decir que su fisonomía esencial está ya delineada. Algunas observaciones acabarán de situarlos en la historia de Israel.

### 3. PROFETAS Y PROFETAS.

Ante todo hay, al lado de ellos o enfrente de ellos, un profetismo institucional, oficial. Profetas acompañan al rey en sus desplazamientos (1Re 22), recitan durante las ceremonias del templo sus oráculos de victoria (Sal 60), forman parte de las altas esferas de la nación (Jer 18,18; 2Re 23,2), pronuncian oráculos en los atrios sagrados (Jer 28; Neh 6,12), donde un sacerdote está encargado de vigilarlos (Jer 29,26). Su nivel espiritual no es necesariamente bajo: había, como dice Desnoyers, un «profetismo medio»; mas, por su posición, se inclinaban fácilmente a identificar, en todas las coyunturas, la causa real y la causa de Yahveh. Así, los profetas de vocación se opondrán con frecuencia a ellos (Am 7,14, Miqueas, Isaías Jeremías y Ezequiel) antes de que Zac 13,1-6 anuncie su desaparición. Las reglas de discreción de espíritus dadas por Dt 13,1-6; 18,15-22 se refieren concretamente a ellos. Sería exagerado tratarlos indistintamente de falsos profetas. El origen de la institución es oscuro: ¿son en Israel el equivalente de las corporaciones de profetas adivinos que existían en los pueblos de civilización semítica cerca de los reyes (Jer 27,9; estela de Zakir; textos de Mari)? ¿Son los continuadores de los círculos de los nabíes entusiastas, cuyo carácter cultural acentúa Mowinkel? ¿Pertencen a agrupaciones culturales, de las que habrían salido algunos grandes profetas, como supone la escuela escandinava? Otras tantas cuestiones que, por no hallar respuesta adecuada, hacen comprender el carácter ambiguo de la institución. Por otra parte, la autoridad de los grandes profetas tiende a cimentarse en grupos. Ya hemos encontrado con Eliseo a los «hijos de profetas» (2Re 2,15; 4,38; 9,1-3). Is 8,16 muestra que Isaías formó en derredor suyo una sociedad de discípulos. En estos grupos privilegiados se conserva y se explota el pensamiento de los maestros: a ellos debemos la publicación de los oráculos. Así, por ejemplo, existe una escuela de Isaías. Finalmente, cabe preguntarse si la idea del linaje profético no es sencillamente una construcción artificial. Es un hecho que los profetas apelan constantemente a sus predecesores (Jer 7,13-25; Zac 7,7) y se sirven de sus oráculos. Es

un hecho que Oseas y Miqueas nos remiten a Moisés, el hombre de la alianza, es decir, de una religión histórica centrada en un ser personal, moral y exclusivo. Esta trascendencia del yahvismo es la razón del hecho profético que ya el *elohísta* prolongó hasta los orígenes del pueblo elegido. En efecto, el término *nabí*<sup>10</sup> tuvo tal *aura* que no se vaciló en denominar así a Abraham (Gén 20,7: E), a los patriarcas (Sal 104; 105), al pagano Balaam (Núm 22-24: E) y sobre todo a Moisés, prototipo de los profetas (Dt 34,10-12; Éx 12,2: E) Pero sólo a partir de la instalación en Canaán se considera al profeta como permanente (Dt 18,9-22). Desde ese momento queda asegurada la continuidad profética hasta que al nivel del Segundo Isaías sea mesianizado el personaje profeta.

## § II. La cuestión psicológica.

### 1. ¿FUERON EXTÁTICOS LOS GRANDES PROFETAS?

Las consideraciones que preceden se dirigían, sin nombrarlas, a las representaciones rectilíneas de los críticos de ayer sobre la evolución del profetismo en Israel. El sistema que ha hallado más aceptación durante largo tiempo es el de G. HÖLSCHER<sup>10</sup>, según el cual se habría dado esta secuencia cronológica: videntes, nabíes, profetas. Los videntes originales en Israel habrían sido suplantados por los nabíes, que se suponen de origen asiático y sirio; los grandes profetas derivarían de los nabíes entusiastas y se caracterizarían por el éxtasis. «La experiencia fundamental de toda profecía, dice Gunkel, es el éxtasis», entendido como «una exaltación de los movimientos afectivos, ligados con fenómenos secundarios especiales» (Hölscher).

Así, el problema pasa insensiblemente del plano histórico al plano psicológico. Pero hay que reconocer que la palabra *éxtasis* lleva la tara de una profunda ambigüedad. La cuestión de si los grandes profetas fueron extáticos se ha discutido desde la antigüedad. Filón respondía con la afirmativa, Josefo con la negativa. Los montanistas optaban por la pasividad absoluta de los inspirados; algunos padres comparaban al profeta con una lira pulsada por el plectro divino, con una flauta de la que el Espíritu saca los sonidos que le place<sup>11</sup>.

En sentido contrario, muchos exegetas liberales han enseñado que los profetas son pensadores religiosos, con pensamiento coherente, en quienes el éxtasis jugó solamente un papel accidental; presentando su enseñanza como revelaciones recibidas en medio de sus visiones, se habrían adaptado a una especie de convención literaria (Kuenen, Renan).

Recientes historiadores de las religiones han relacionado, por el contrario, las manifestaciones de la inspiración profética con los fenómenos

10. *Die Propheten, Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels*, Leipzig 1914; ver A. LODS, *Recherches récentes sur le prophétisme israélite*, en RHR CIV, 1931, p. 279-295.

11. P. DE LABRIOLLE, *La crise montaniste*, París 1913, p. 558-561.



extáticos que conocieron los pueblos antiguos, y los han examinado desde el punto de vista de la psiquiatría moderna: G. Hölscher<sup>12</sup>, H. Gunkel<sup>13</sup>, el médico W. Jacobi<sup>14</sup>. He aquí, según Hölscher, los rasgos característicos que se observan en los profetas: agitación violenta (Ez 6,11; 21,19); posturación, que se traduce por accesos de afasia (Ez 3,15,25; 24,27), de parálisis (Ez 3,25-26) o de catalepsia (Ez 9,8; 11,13); anestesia o insensibilidad a las heridas (Zac 13,6); desvanecimiento de la personalidad: el profeta habla como si fuese Dios mismo; «actos extáticos» realizados en estado de exaltación, verdaderos reflejos impulsivos (Ez 4,1-3, etc.); palabras impulsivas y breves; glosolalia (Is 28,9-10); alucinaciones de la vista, del oído (Ez 3,16) o del tacto (Is 6,6-7); ilusiones propiamente dichas, es decir, deformaciones de percepciones reales (Isaías cuando su visión inaugural está en el templo y transformará impresiones venidas de los sentidos); autosugestiones (1Re 3,15) o sugerencias (2Re 6,17), éxtasis provocados.

Hace unos treinta años comenzó a delinearse una fuerte reacción contra esta manera de comprender el éxtasis a partir de sus caracteres secundarios. Una muestra de ello es el análisis del temperamento extático de Ezequiel por J. Fohrer (1952), o el de Oseas por J. Lindblom (1927).

En resumen, la teoría del éxtasis oscila entre varias representaciones: una *patológica*, en la que no tenemos necesidad de detenernos, ya que el pseudoéxtasis es un estado de desagregación psicológica que no puede explicar nada del caso profético; otra *neoplatónica*, que lo define por la abolición del yo y la absorción en Dios; la tercera, denominada por Lindblom *concentration ecstasy*, en que el alma se concentra en un objeto único y consiguientemente pierde su conciencia normal y el funcionamiento de los sentidos externos.

En los grandes profetas no se puede tratar de la segunda teoría. La absorción en Dios es una idea griega, no semítica; Yahveh es austero e inaccesible. Por otra parte, el profeta no hace ningún esfuerzo para perderse en Dios, sino que permanece íntimamente mezclado a las circunstancias políticas y sociales de este mundo. Se caracteriza por el *dabar* (mensaje). El éxtasis, nota CAUSSE<sup>15</sup>, no forma la base de la vida religiosa del profeta, «sólo se halla en el punto de partida histórico (?) y en los grandes profetas se mantuvo como una supervivencia a la que los contemporáneos y el profeta mismo pudieron dar una importancia más o menos grande, pero no es más que un fenómeno accidental». Uno de los partidarios más resueltos de la teoría, A. Lods, la reconoce, con todo, incapaz de explicar todos los hechos: según él, tal estado de ánimo profético se acercaría más a la inspiración de los poetas y de los artistas. Por lo demás reconoce la coexistencia, en el caso de san Pablo, de la glosolalia y de la más elevada vida espiritual:

12. G. HÖLSCHER, *Die Propheten: Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels*, Leipzig 1914.

13. H. GUNKEL, *Die Propheten*, Gotinga 1917.

14. W. JACOBI, *Die Ekstase der alttestamentlichen Propheten*, Munich 1920.

15. RHPR 1922, 354.

esta participación del «entusiasmo» de su tiempo connota sin duda alguna en los profetas uno de los condicionamientos de su actividad, pero no explica lo que tiene de esencial.

## 2. LA CONCIENCIA PROFÉTICA.

### *El testimonio espontáneo de la conciencia profética.*

Uno de ellos, Jeremías, trató de analizarla con una precisión muy de admirar en un semita: al elemento humano, débil y medroso, se superpone el elemento divino, lleno de dominio y de majestad. La revelación divina es presentada como un empuje irresistible (Jer 20,7,9; Am 3,3-8) y acompañada de una certeza (Jer 15,19) que no se desmiente ante la muerte (Jer 26,12ss). Tal conciencia supone un fondo de intimidad y de comunión entre Dios y el profeta. «Puesto que verdaderos y falsos profetas dan pruebas de una psicología anormal y que unos y otros prevén el porvenir, la naturaleza de la profecía no se ha de definir en función de estas cosas. Lo realmente vital es la referencia del profeta y de su palabra a Dios. El profeta propiamente dicho es un hombre que ha conocido a Dios en la inmediatez de la experiencia, que se ha sentido invenciblemente forzado a comunicar lo que en su convicción profunda era la palabra divina, un hombre cuya palabra era, en el fondo, una revelación de la naturaleza y de la voluntad de Dios, que ha visto el desenlace inevitable de esta vida y en consecuencia lo ha declarado y ha tratado de hacer que los hombres lo eviten, haciéndoles purificar y renovar sus vidas. Ha sido verdadero profeta en el grado de su experiencia de Dios, y el grado de esta experiencia era el grado mismo de su receptividad y de su respuesta» (H. H. Rowley). En una palabra, los profetas son místicos y, según la expresión de H. Delacroix, místicos constructores.

### *Psicología de la fórmula: «Así habla Yahveh.»*

En los profetas no se dan sólo estos estados fuertes, intensivos, representados por sus visiones inaugurales y que se renuevan en los momentos críticos de su vida (Jer 15,15-21), esos hechos que Robinson prefiere llamar «el elemento anormal de la experiencia profética». «Las visiones y audiciones, los impulsos interiores a hablar y a obrar son siempre parte de la experiencia profética: pero el campo de la revelación no se restringe ya a esto. La significación de la visión penetra la manera de pensar del profeta y viene a ser el foco de una visión de Dios y del mundo, de donde arrancan las intuiciones siempre nuevas de la verdad y de los llamamientos al deber.» Estas palabras de SKINNER<sup>16</sup> ayudan a captar el sentido de las declaraciones que abren y cierran los oráculos proféticos. El espíritu de la antigüedad consideraba como don de una potencia exterior y no como fruto de una

16. *Prophecy and Religion, Studies in the Life of Jeremiah*, 1922, p. 220.

lenta maduración las ideas que, a ciertas horas, se presentan sin esfuerzo, en su forma acabada, al espíritu del hombre. Lo que es verdad de los moralistas (Job 4,12-17; 32,18-19; Eclo 24,31), lo es con más razón de los profetas. Así, en los continuos *kô'amar yahveh* nos inclinamos mucho a ver la explotación normal de una vocación inicial<sup>17</sup>.

#### *Los dos criterios del verdadero profeta.*

Hay que señalar que el «así habla Yahveh» era común a los profetas auténticos y a los que acostumbramos llamar falsos profetas. La lectura de Jer 28 es muy sugestiva a este respecto. Hananías era también un profeta de Yahveh, pero se apoyaba en una concepción completamente material y mecánica de la alianza. El choque de dos fórmulas introductorias que cubrían anuncios contrarios no podía, como es evidente, aportar gran luz al público creyente. Así, Jeremías invoca dos criterios capaces de autenticar su misión: el primero es la realización de los acontecimientos predichos (28,15-17); el segundo es la conformidad con la doctrina tradicional. Al proclamar que el verdadero profeta anuncia la desgracia, Jeremías (28,7-9) evoca implícitamente el hecho del pecado que es causa de la desgracia y que desde Samuel, Elías y Amós ocupó siempre el primer plano del mensaje profético.

Ahora bien, el Deuteronomio había dado ya los dos criterios que utiliza Jeremías. Primero la realización de las profecías (18,15-22). Como las profecías eran con frecuencia a largo plazo, era preciso poder anunciar acontecimientos a más breve plazo, cuya realización autenticara la misión del profeta (Jer 28,15-17; seguramente 20,6; 29,32; 44,29-30; 45,5). El segundo criterio, el más esencial, residía en la doctrina y vida del profeta (Dt 13,1-5); éstas debían hallarse en la línea del puro yahvismo. Espontáneamente se piensa en el dicho de san AGUSTÍN: «Fuera de la unidad, incluso el que hace milagros no es nada»<sup>18</sup>, o en el pensamiento de Pascal: «La doctrina discierne el milagro.»

### § III. Datos literarios.

#### 1. LOS GÉNEROS PROFÉTICOS.

Los profetas se sirven de formas literarias variadas: parénesis, parábola, visión, relato, diálogo, oráculo, *tôrâh*, sabiduría, canto, oración, «confesión», carta, himno. Es difícil detectar estos géneros en estado puro: el primer profeta escritor, Amós, ofrece ya una seria mezcla de ellos. Nosotros distinguiremos el oráculo, la exhortación y los otros géneros literarios.

#### *El oráculo.*

El oráculo es una declaración solemne hecha en nombre de Dios. En este sentido general, se puede hallar en boca de los sacerdotes, sobre todo tratándose de decisiones de justicia. En los profetas concierne a un acontecimiento fausto o infausto que ha de acaecer en un porvenir próximo o lejano (Jer 19,11; 28,16). Generalmente se cree que estas declaraciones eran breves (Gressmann, Hempel). En el libro de Amós halla Gressmann 30 unidades y Kohler 56. Pero recientemente LINDBLOM<sup>19</sup> ha reaccionado contra esta opinión relacionando la literatura profética con la «literatura de revelación» (como el caso de Brígida de Suecia): en esta hipótesis los defectos de continuidad no serían indicio de un desmenuzamiento original.

Ordinariamente se disciernen los oráculos por la presencia de las fórmulas de introducción y conclusión. El *kô'amar yahveh* evoca fórmulas similares en uso en el Oriente antiguo a propósito de las declaraciones que pasaban por hechas por los dioses (así en Mari el discurso divino se introduce con *kiam iqbi(m)*<sup>20</sup> o emanadas por los soberanos (2Re 18,19). Es también una fórmula epistolar. El contenido de la carta se supone confiado al portador que lo declamará al destinatario; de ahí la precisión: «Y tú dirás» (Jer 8,4). Así, este comienzo de una carta de Taanak: «Di a Rewašša: Así habla Guli Adad...»<sup>21</sup>. El final de los oráculos se acentúa a menudo con las palabras: *ne'um yahveh* (palabra de Yahveh). El término *massâ* designa el oráculo amenazador: según Jer 23,33, su uso es antiguo.

La declaración va generalmente acompañada de su motivación moral: en esto se percibe el genio del yahvismo. El motivo precede más bien a la declaración en los oráculos de desgracia (Os 9,10-12; 12,12). Más ordinariamente la sigue en los oráculos de prosperidad, en que se llama así la atención hacia la certeza de lo que se ha anunciado (Os 11,9).

#### *La exhortación.*

La exhortación, según los críticos actuales (Hempel), sería un género secundario respecto al precedente, pero esto sólo concierne a la prehistoria literaria: ya Amós contiene exhortaciones. Entonces se usa el tono del predicador que trata de convencer: «Escuchad...» (Jer 7,2). Se presenta la desgracia como evitable y la felicidad como posible. El llamamiento al corazón es fundamental en este género en que se destacó Oseas. Pero es difícil distinguir formalmente la exhortación profética del sermón sacerdotal, género a que pertenecen las parénesis del Deuteronomio.

17. W. H. ROBINSON, en ZAW, 1923, p. 1-15.

18. PL XXXV, 151.

19. *Die literarische Gattung der prophetischen Literatur*, 1924

20. Cf. «Rev. d'Assyr.», 1948, p. 129.

21. FRITCHARD, ANET, p. 490.

## Otros géneros.

Fuera de los dos géneros fundamentales que acabamos de mencionar, hay que señalar todavía los *relatos autobiográficos* (*Ich-Berichten*); en efecto, los profetas tuvieron interés en transcribir sus experiencias fundamentales o los incidentes más importantes de su carrera. Esta manera de proceder es antigua y se percibe ya en Miqueas ben Yimlá (1Re 22,17-21). El género resultará puramente literario al nivel de lo apocalíptico. Las *descripciones*, sobre todo las descripciones de visiones y de sueños, ocupan un lugar cada vez más predominante a partir de la cautividad (Ezequiel, Zacarías); en los apocalipsis vendrán a ser un procedimiento habitual. La lírica, en particular la imitación de los salmos penitenciales (Os 6,1s; Jer 14) o himnicos (Segundo Isaías), atesta las conexiones de los profetas con los medios culturales; pero tampoco falta la *reflexión sapiencial* (Jer 17, 5-11; Ag 2,15-19). El *monólogo*, que recuerda las *Confesiones* de san Agustín, se halla en Jeremías, que lo tomó de los salmos de lamentación.

Las acciones simbólicas<sup>22</sup>.

En casi todos los profetas hallamos la práctica de las *acciones simbólicas*. Esta especie de «representación» profética no se debe juzgar con nuestra mentalidad de occidentales y se le debe dar la interpretación más correcta. Tiene por objeto dar cuerpo delante del público a las afirmaciones de los inspirados, sorprendiendo y forzando la atención. Jesús mismo usará este procedimiento cuando maldiga la higuera en vísperas de su pasión (Mc 11,12-14). Esta teoría «pedagógica» de las acciones simbólicas se realiza ciertamente en el caso del cántaro roto de Jeremías (19,1-13). La mentalidad semítica gusta de los símbolos reales, como resulta de los pasajes siguientes: Ahíyyá desgarró su manto nuevo (1Re 11,29-39); los cuernos de hierro de Sedecías (1Re 22,10-12); Joás lanza una flecha y golpea el suelo (2Re 13,14-19); Nehemías agita su manto (Neh 5,12-13); Ágabo se ata pies y manos (Act 21,10-13). Es posible que en su «prehistoria» las acciones simbólicas se tuvieran por eficazmente influyentes en el porvenir, como las palabras de bendición o de maldición; pero, en los profetas mayores, esta mentalidad está ya superada.

En algunos de ellos su vida misma viene a ser símbolo y signo del porvenir que anuncian: así, la vida conyugal de Oseas. El profeta está empeñado con todo su ser, en su mensaje; así Isaías podrá decir: «Yo y los hijos que Dios me ha dado, somos signos y presagios en Israel» (8,18).

22. G. FOHRER, *Die symbolischen Handlungen der Propheten*, Zurich 1953.

## 2. LA LITERATURA PROFÉTICA.

Los profetas optaron por escribir con el fin de producir más impresión en su pueblo (Jer 36) y también para que se pudiera verificar más tarde la realización de sus palabras (Is 30,8). La primera literatura profética se puede concebir circulando en hojas volantes. Ordinariamente los críticos modernos distinguen tres etapas: la de las *piezas sueltas*, la de las *colecciones* y la del *libro*; tienen además tendencia a situar las dos últimas después de la muerte del profeta. Pero este esquema es demasiado rígido. Parece más bien que Isaías, Jeremías y Ezequiel son ya responsables de colecciones.

El trabajo complejo de edición se hizo en los círculos de discípulos que añadieron elementos, deshicieron colecciones y, en definitiva, dispusieron la materia conforme a un plan que hay que examinar para cada libro en particular. Como en el caso de los evangelios, lo que los movió fue la fidelidad a sus maestros.

Cuando se examina la composición de los libros proféticos, hay que distinguir tres clases de elementos básicos: el material oracular, cuyos elementos están a menudo enlazados por «palabras clave» o por la afinidad de los temas; los *pasajes biográficos* (*Er-Berichten*), por ejemplo Os 1; Is 7; y los *pasajes autobiográficos* (*Ich-Berichten*), por ejemplo, Os 3; Is 6.

Estos tres elementos se hallan en Amós, Oseas, Isaías y Jeremías. Se halla sólo el primero en Joel, Abdías, Nahúm, Sofonías y Zacarías 9-14. En Miqueas y Habacuc, además del primero, se hallan vestigios del tercero (Miq 3,1; Hab 1,2-2,4). Ezequiel, lo mismo que Zacarías 1-8, están a menudo redactados en *Ich-Bericht*. En cuanto a Ageo, tiene la forma de *Er-Bericht*, pero sin duda artificialmente, por haber dado el profeta a sus palabras una forma objetiva y más solemne. Hay que observar que en lo apocalíptico sólo se mantendrán los dos últimos tipos (sobre todo el tercero).

## § IV. Importancia del profetismo.

Ni siquiera los incrédulos escatiman su admiración por lo que los profetas aportaron al patrimonio de la humanidad. No tenemos el menor inconveniente en utilizar el tema de Renan sobre las tres civilizaciones «providenciales»: Grecia, al servicio de la razón; Roma, que hizo progresar el derecho; Jerusalén, que garantiza el advenimiento de la conciencia y de la justicia. Sobre este último punto abundan las variaciones «laicas». Hay quienes hacen de los profetas fautores del socialismo (K. Marx, G. Le Bon); otros interpretan libremente el mesianismo como una teoría de progreso y piensan que los profetas tienden la mano a los enciclopedistas (H. Berr).

Es necesario superar estas maneras de ver restituyendo a los profetas

al movimiento espiritual cuya alma fueron. Toda teoría que los aísla de éste utiliza una óptica falsa, y tanto más falsa cuanto más sistemática. Los profetas son ante todo testigos de lo espiritual: su papel en otros terrenos (social o político) no es más que la incidencia normal de su acción religiosa y moral. Tal es el centro luminoso al que hay que referirlos siempre para evaluar su grandeza sin par.

#### 1. DESDE EL PUNTO DE VISTA RELIGIOSO.

##### *Puesto de los profetas en la revelación.*

Se sitúan en el centro del Antiguo Testamento. En continuidad de una tradición cuyos herederos son, se encargan de su mantenimiento y de su desarrollo entre los siglos IX y IV, para transmitirla, enriquecida, al judaísmo. Viven del dato esencial fijado en los tiempos mosaicos: el monoteísmo moral. Esta revelación primordial saben explotarla con una fidelidad creadora. Comienzan por vivir de ella, puesto que son místicos y la religión adopta en sus almas ese carácter de autenticidad y de calor que la hace irradiar entre sus contemporáneos y que todavía nos impresiona.

Mejor dicho: estos heraldos de la fe y estos hombres del Espíritu andan acordes con los mensajes que Dios transmite por su boca. Los «encarnan» al mismo tiempo que los formulan, y tales mensajes sucesivos, a la vez don de Dios y descubrimiento de aquellos a quienes Él ha escogido, profundizan y orientan. Estos mensajes, que hay que leer con sus lentitudes y sus repeticiones y considerar concretamente en la historia agitada de Israel, son jalones que marcan la ascensión segura de la verdadera religión hacia el ideal cristiano.

Es admirable pensar que los profetas fueron los testigos y los artífices de este catecumenado de la humanidad, los guías autorizados de esta marcha espiritual, que revelaron y comentaron el designio de Dios en la historia. Se sitúan en un puesto distinguido en ese inmenso signo de credibilidad que constituye el Antiguo Testamento. En efecto, si existe algún prodigio que se mantenga inquebrantable, lo es sin duda, como lo expresaba Blondel, «la pureza milagrosa, obtenida y preservada, de la fe en el único Señor y Creador, el fervor profético de la expectativa del Mesías».

##### *Aportación teológica.*

La aportación teológica de los profetas es inmensa. Les debemos un mejor conocimiento de Dios en su unicidad, su espiritualidad, su trascendencia, su omnipotencia, su justicia, su bondad, su proximidad, que un día san Agustín, más «docto» que Jeremías, expresará en la fórmula «*intimior intimo meo*». Delinearon los misterios del pecado y de la gracia, precisaron la naturaleza de la sanción. Marcaron los progresos del «personalismo», evocaron y esperaron la comunidad de la salud, escribiendo

así algo como la prehistoria de la Iglesia. Por encima de los errores y las impotencias de su tiempo caminaron a tientas hacia Cristo, término de la historia y perfección que sólo podían entrever.

Se remontaron a las fuentes de la *moralidad*, mostraron que la moral era asunto del corazón:

Se te ha dado a conocer, ¡oh hombre!, lo que es bueno  
y lo que Dios te pide;  
sólo que practiques la justicia,  
que ames la bondad (*hesed*)  
y caminos humildemente con tu Dios.

Estas palabras de Miqueas (6,8) definen la óptica profética. Lo que Yahveh quiere es la justicia (Amós), el amor (Oseas), la fe (Isaías), la conversión del corazón (Jeremías). La moral se interioriza.

Los profetas fueron denunciadores del pecado. A veces se vieron quizá tentados a pintar con tintas demasiado negras a sus contemporáneos: esto sucede a todos los predicadores (Pedro Damián, Savonarola). La pintura es particularmente sombría en Jeremías (13,23) y Ezequiel. Pero precisamente partiendo de ahí estos dos profetas acaban por descubrir entre la gracia de Dios y la renovación moral del hombre, relaciones que sus predecesores no habían sospechado: según Jer 24,7; 32,39, Yahveh dará un corazón nuevo a los israelitas (cf. Ez 36,26s). Se ve que el optimismo de los profetas tiene, en definitiva, una base sobrenatural. Creyeron en el triunfo de la justicia y de la moralidad en este mundo, porque tal es el designio de Dios y porque Dios tiene poder para hacerlo triunfar, y ellos comenzaron a realizar en sí mismos este ideal.

##### *Los profetas y el culto.*

Desde el punto de vista del *culto* y de los ritos, los profetas rectificaron también la propensión de Israel hacia una concepción automática y formalista. Penetraron el culto de moral. No se leerá en ellos una condena absoluta del ritualismo, como lo pretendía la escuela liberal (todavía Skinner, 1922). Miqueas 6,8 quiere convencer de que el culto no es el elemento esencial de la verdadera religión. Si esto se expresa a veces en forma muy abrupta y un tanto paradójica, es que nos hallamos ante el género literario de la sentencia, cuya ley de exageración fue respetada incluso por el Evangelio (Mt 5,30; 6,3). Sirviéndose de este principio se pueden interpretar los pasajes de Am 5,24-25; Jer 7,21-23, que parece referirse al enunciado del decálogo de Éx 20, y Os 6,6:

Quiero el amor y no el sacrificio,  
el conocimiento de Dios más que los holocaustos.

Hace unos treinta años que la escuela escandinava ha reaccionado contra la escuela liberal suponiendo estrechos vínculos entre los pro-

fetas y el culto. S. MOWINCKEL fue el iniciador de esta verdadera revolución en sus estudios sobre los salmos<sup>23</sup>. La presencia de trozos oraculares en los salmos (Sal 60; 75; 82; 110) y, viceversa, la presencia de liturgias en la literatura profética (Hab 3; Jl 1-2; Os 6,1s; Jer 14) indicarían, según él, que los profetas pertenecían a corporaciones culturales y tenían un papel permanente en las ceremonias del templo. Pasajes como Jer 20,1; 29,6; 35,4; Neh 6,14; Zac 13,2-6 serían sugestivos en este aspecto. Se verían también emerger profetas culturales: Ageo, Zacarías, Joel. Se haría el enlace con los *nabíes* entusiastas de tiempos de Samuel, especie de *religiosi* de los santuarios antiguos, y las corporaciones de levitas puestos en escena por el Cronista serían, en su papel de *nabíes* (1Par 25,1-3; 2Par 20,14s), una supervivencia de antiguas asociaciones de profetas. La idea de Mowinckel ha sido reasumida, no sin exageración, por P. HUMBERT, que considera el libro de Habacuc como el *libretto* de una liturgia practicada en el templo de Jerusalén hacia 602 y dirigida en gran parte contra el monarca reinante, Yoyaquim<sup>24</sup>. La escuela de Upsala ha dado forma más sistemática a la teoría. HALDAR ha agregado los profetas Amós y Nahúm a las corporaciones culturales<sup>25</sup>; KAPELRUD ha continuado con Joel<sup>26</sup>; I. Engnell ha buscado en estas corporaciones el medio del que emergen las grandes figuras que conocemos, y también que conserva, transmite y redacta sus oráculos.

Esta reacción crítica, a pesar de sus extremismos, se ha demostrado saludable. Si es difícil agregar los grandes profetas a asociaciones culturales, de ahora en adelante será no menos difícil transformarlos en representantes de una radical oposición contra el culto en cuanto tal.

## 2. DESDE EL PUNTO DE VISTA SOCIAL.

Si los profetas se volvieron hacia el pasado, fue porque les parecía que así alcanzaban un ideal mejor conservado en la sociedad más sencilla del Israel de los orígenes, no para hacer revivir aquel pasado ya caducado. Asimilaron perfectamente la civilización rural, urbana y monárquica. La religión acepta los cuadros de vida y trata de mejorarlos. Los profetas fueron reformadores sociales porque eran creyentes. Siguiendo a los legisladores, aspiraron a construir una sociedad humana digna del pueblo de Dios. Los derechos fundamentales del hombre hallaron en ellos los mejores defensores: el derecho a las garantías personales (salario), a la pequeña propiedad, a un gobierno humano. Fomentaron un ideal de igualdad y de fraternidad. Si se los quiere llamar revolucionarios, habrá que decir que lo fueron actuando sobre el interior del hombre. Sus violencias no son sino el reverso de su optimismo. Su fogosidad de predicador

23. *Kultprophetie und prophetische Psalmen*, «Christiana» III, 1923.

24. *Problèmes du Livre d'Habacuc*, Neuchâtel 1944

25. *Studies in the Book of Nahum*, Upsala 1947

26. *Joel Studies*, Upsala 1948



y la emoción muy verdadera con que denuncian los abusos de su tiempo, esa especie de intemperancia de la caridad, prueban que no desesperaban de llegar al término de su programa. Finalmente, como gentes que miraban hacia el porvenir, esperaban que Dios mismo realizase la sociedad con que soñaban: ahí está la razón profunda de su optimismo. Contaban con Dios para instaurar en la sociedad de mañana el clima verdaderamente humano en que pudieran vivir los hijos de Dios (Zac 8; Is 11,6-9; 19,23-25)<sup>27</sup>.

### 3. DESDE EL PUNTO DE VISTA NACIONAL.

Los profetas, teniendo su puesto señalado en la teocracia de Israel, tenían también algo que decir sobre la política. En efecto, en la época en que el pueblo de Dios tenía estructura de Estado (de David a Sedecías), los profetas fueron los consejeros religiosos de este Estado, de su rey y de sus funcionarios. El pensamiento profético era que no había que implicarse en alianzas extranjeras. Éstas, a sus ojos, arrastraban a complicaciones internacionales y a guerras. Más directamente, creaban un peligro de sincretismo religioso, pues, selladas ordinariamente con matrimonios, introducían cerca del rey a mujeres paganas.

La teocracia real no evolucionó a gusto de los profetas. Uno de los más grandes de ellos, Jeremías, hizo el proceso sistemático de todos sus elementos (el rey, Jerusalén, el Estado, el pueblo, el templo). Pasó incluso por antipatriota. En ello había por parte de sus contemporáneos un desconocimiento radical de su papel de profeta: él aspiraba a mantener valores religiosos. En el transcurso de los siglos, la institución real se había demostrado incapaz de fomentarlos: de ahí las críticas de los profetas, su esperanza en un rey Mesías en el futuro y la manera como después de la cautividad facilitaron la instauración de una teocracia menos nacionalmente estructurada, que constituyó una etapa importante en la marcha de Israel hacia el reino de Dios.

### 4. LOS PROFETAS Y JESUCRISTO.

Los profetas prepararon a Cristo un pueblo. Además delinearon su figura en forma maravillosa. Al mismo Cristo no se le comprende si se le destaca de su linaje. Cristo aceptó que se le confundiera con alguno de ellos que hubiese vuelto a la tierra (Mt 16,14), adoptó las mismas actitudes que ellos, de fidelidad y de crítica, ante la religión nacional (sábado, diezmos, pureza, ley, casuística de los rabinos); empleó su lenguaje vigoroso (Mt 23) y sus maneras que sujetaban la atención (Mc 11,13s); vio su propia misión a su luz (Lc 4,17-21; Mt 23,29-38). El día de la transfiguración, Moisés y Elías a sus lados, son como el resumen del cortejo profético del Antiguo Testamento. . . Él mismo es el profeta por excelencia, refor-

27. B. VAWTER, *De iustitia sociali apud prophetas praeexilicos\**, VD, p. 93s.

mador supremo, cuyo mensaje evangélico dio a la historia su dirección definitiva (Act 3,22-26; 7,37). «Dios, que, en muchas ocasiones y de muchas maneras, habló en otro tiempo a nuestros padres mediante los profetas, nos ha hablado en estos días postreros por medio de su Hijo...» (Heb 1, 1-2).

## CAPÍTULO SEGUNDO

### LOS PROFETAS DEL SIGLO VIII

Abordamos ahora el estudio de los profetas escritores que se suceden en cuatro grupos: el grupo del siglo VIII; el grupo de los siglos VII y VI; el grupo de la cautividad, y el de la época persa.

Este método histórico tiene la ventaja de hacer destacar ya el desarrollo de la revelación cuyos testigos y artífices son los profetas, según las magníficas palabras que abren la carta a los Hebreos. «Dios, que, en muchas ocasiones y de muchas maneras, habló en otro tiempo a nuestros padres mediante los profetas.» Esta enseñanza introducida progresivamente en la historia, este catecumenado de Israel, vamos a revivirlo a través de sus vidas y de sus oráculos.

Esta forma de presentación se halla en J. CHAINE, *Introduction à la lecture des prophètes\**, París 1932, A. LODS, *Les prophètes d'Israel et les débuts du judaïsme*, París 1935, *Histoire de la littérature hébraïque et juive*, París 1950; mientras que la mayoría de las introducciones clásicas siguen, en el estudio de los libros proféticos, el orden del canon.

La bibliografía relativa a cada profeta mayor se hallará al comienzo del capítulo correspondiente al mismo. En cambio, los comentarios de los profetas menores están con frecuencia reunidos en un solo volumen, como se observa en los trabajos que citamos a continuación:

- A. VAN HOONACKER, *Les Douze Petits Prophètes\**, París 1908 (EB).
- F. NÖTSCHER, *Zwölf Prophetenbuch oder Kleine Propheten\**, Wurzburg 1948 (EBi).
- T. H. ROBINSON-F. HORST, *Die Zwölf Kleinen Propheten*, Tubinga 21952 (HAT).
- A. WEISER-K. ELLIGER, *Das Buch der zwölf kleinen Propheten*, Gotinga 1949-1951 (ATD).
- H. JUNKER, J. LIPPL, J. THEISS, *Die zwölf kleinen Propheten\**, Munster 1937-1938 (HSAT).

#### § I. Amós.

##### BIBLIOGRAFÍA

Introducciones, traducciones, comentarios, véase la bibliografía que antecede y p. 218 y 433 (E. OSTY, BJ\*; E. SELLIN, KAT; A. VAN HOONACKER, EB\*).

- J. TOUZARD, *Le livre d'Amos\**, Paris 1909.  
 E. WURTHWEIN, *Amos-Studien*, ZAW 1949-50, 10-52.  
 P. G. RINALDI, *Amos\**, Turin 1953.  
 A. NEHER, *Amos, contribution à l'étude du prophétisme*, Paris 1950.  
 V. MAAG, *Text, Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos*, Leiden 1951.  
 L. DESNOYERS, *Le prophète Amos\**, RB 1917, 218ss.  
 T. H. SUTCLIFFE, *The Book of Amos\**, Londres 1955.  
 W. R. HARPER, *Amos and Hosea*, Edimburgo 1905.  
 J. D. WATTS, *Vision and Prophecy in Amos*, Leiden 1958.

## 1. EL MEDIO HISTÓRICO.

Amós profetizó en el reino del norte bajo Jeroboam II (784-744). El sopor de Egipto y el alejamiento de Asur habían permitido a Israel aventajar a Damasco. Había la «paz del rey» y se recordaban sin inquietudes las victorias recientes: Lodebar y Qarnáyim (Am 6,13)<sup>1</sup>.

Este orden, bajo una dinastía que duraba hacia un siglo, había contribuido al desarrollo de la civilización. Amós quedará impresionado por el lujo que se ostenta en las construcciones de Samaría: sus hermosas piedras de talla (5,11), su ornamentación de marfil (3,15), los divanes suntuosos que sirven para las recepciones, las dobles residencias acondicionadas para el invierno y para el verano (3,15), las delicadas comidas amenizadas con perfumes y música (6,4-6), otros tantos detalles que chocan al rudo profeta venido del campo como un «villano del Danubio»\* suscitado por Dios. En efecto, esta civilización palía un desorden profundo, cuya responsabilidad pesa sobre las clases privilegiadas. La venalidad de los jueces se ostenta a las puertas de las ciudades (2,6; 5,7.10-12); los acreedores reducen a esclavitud a sus deudores (2,6) o los fuerzan a entregar prendas (2,8); los comerciantes son «devoradores de pobres» (8,4-6). Sobre estos abusos, inseparables de la vida en sociedad en la humanidad pecadora, va a pronunciar Amós un juicio moral.

Se sentirá extranjero en los santuarios: Betel (4,4; 5,5; 7,10), santuario real desde los tiempos de Jeroboam I, en el que Yahveh está representado como un toro, Dan (8,14) y Gilgal (4,4; 5,5). El culto es allí brillante en extremo, con frecuentes días de fiesta (8,5) y grandes afluencias populares (5,21). Pero su suntuosidad (5,21s) está asociada con ciertas prácticas inmorales (2,7). La religión naturalista de los baales había contaminado la de Israel.

Se dice que Am 5,26 contiene además alusiones a dos divinidades asirias y que delata un sincretismo incipiente. Pero hay dudas sobre el sentido de este pasaje.

1. Cf. supra, p. 234.

\* El autor alude a un personaje creado por fray ANTONIO DE GUEVARA en *Reloj de príncipes* y popularizado en Francia por una fábula de La Fontaine. (Nota del traductor.)

## 2. EL PERSONAJE.

Amós, que guardaba rebaños (7,15) en el desierto de Teqoa en Judá (9 km al sur de Belén), bajaba en primavera a las llanuras para practicar incisiones en los frutos del sicómoro. Sus orígenes judaístas explican su amor a Sión (1,1) y a David (9,11s); a sus relaciones con las caravanas debe sin duda su conocimiento de los países vecinos; a su vida ruda, el desprecio de que alardea del lujo urbano.

Su vocación se cuenta en el ciclo de las visiones (7-8). En 3,3-8 nos enteramos de cómo fue experimentada. «La impulsión caracterizaba ya la venida de la inspiración que se posesionaba de los *nebiim* entusiastas... Saúl es un ejemplo de esta impotencia para resistir al acceso del delirio profético. Pero aquí, no obstante un carácter análogo de irresistibilidad, la inspiración es a la vez mucho más inmaterial en sus medios, mucho más noble en su fuente, mucho más digna en su manifestación y, no lo olvide-mos, mucho más eficaz en su acción» (Desnoyers; cf. Jer 20,7-9).

El santuario de Betel es el único en que se señala con alguna extensión la actividad del profeta. Pero indudablemente predica también en otras partes del país (7,10), particularmente en Samaría (3,9-11; 4,1-3; 6,1-7) y en Gilgal (4,4). Según 1,1, profetizó antes que Oseas. El peligro asirio no parece todavía inminente (cf. 5,27; 6,14): debemos hallarnos en la segunda parte del reinado de Jeroboam II, entre 760 y 744, justamente antes del advenimiento al trono de Teglath-Falasar III. Sin embargo, 6,2 atesta la conquista de Calné por Asiria (738), la de Hamat y la de Gat. Da la sensación de que el ministerio de Amós fue de corta duración, pero es imposible reducirlo con J. Morgenstern a una fiesta de 751.

Su estilo es concreto, pintoresco, directo. Las imágenes están tomadas de la vida del pastor (3,4-5.12). Una cascada de interrogaciones o de enumeraciones (4,6-12; 9,1-4) prepara el rasgo incisivo. Ciertos modos de apostrofar, por ejemplo a las mujeres de Samaría, a las que trata de «vacas de Basán», hacen pensar en los predicadores populares, como san Bernardino de Siena. Otro rasgo fuerte importante que se observa en él como en los otros profetas, es el diálogo con la muchedumbre, diálogo que dirigía hábilmente el hombre de Dios. Así Jeremías (2,32) preguntará: «¿Olvida una joven sus atavíos o una novia su cinturón?» Naturalmente, los oyentes caían en el lazo y se oía resonar un «no» unánime. Entonces el profeta añadía en nombre de Yahveh: «Y mi pueblo me olvida.» Esta mayéutica se halla frecuentemente en Amós (3,3s; 5,25; 9,7).

## 3. EL LIBRO.

Los *elementos primarios* comprenden:

a) El material oracular, comparado por Renan con las azoras del Corán y compuesto de trozos cortos y explosivos. Amós mismo pudo a veces agrupar, sirviéndose de fórmulas mnemotécnicas, diversos oráculos



que ofrecen cierta unidad (1,3s: «Por causa de tres crímenes y por causa de cuatro no revocaré nada»; 4,16-12). Tenía el gusto del ritmo, de la fórmula, del juego de palabras (8,2), de la aliteración (5,5), cosas todas que caracterizan el estilo oral.

b) Trozos autobiográficos: el ciclo de las cinco visiones (7,1-9; 8,1-3; 9,1-4), que se hubiese esperado más bien al principio del libro. La quinta visión parece tener lugar en Betel antes de que Amós fuese expulsado de allí.

c) Un trozo biográfico (7,10-17), tomado probablemente de una colección de relatos sobre Amós. El título, sin duda amplificado, habla también del profeta en tercera persona.

Al *trabajo de compilación* hecho sobre estos materiales se debe:

a) La constitución más elaborada de agrupaciones mnemotécnicas. Varias de ellas comienzan por: «Escuchad esta palabra»: 3,1; 4,1; 5,1; 8,4; otras por «Ay de...»: 5,18; 6,1b.

b) La disposición curiosa de 7-9 se introdujo (7,10-17) después de la tercera visión porque acá y allá se hablaba de espada (7,9.17); se insertó la quinta visión (9,1-4) en un material oracular.

c) La introducción de elementos discutidos: el trozo deuteronómico 2,4-5; quizá las doxologías 4,13; 5,8-9 y 9,5-6, que interrumpen las amenazas; quizá también la última, final del libro 9,13-15.

Se ve que el libro no se formó según un orden cronológico. Guarda una unidad real de tono: amenazas y anatemas, excepto al final (9,8-15), donde aparecen perspectivas de felicidad.

#### 4. EL MENSAJE.

El Dios de Amós se caracteriza por su *justicia*, es decir, por su poder de hacer respetar el orden moral inscrito en las condiciones de la alianza.

Amós invita a sus contemporáneos precisamente a profundizar la idea de la alianza. Yahveh, señor de todos los pueblos (9,7), ha escogido a Israel como un pueblo testigo para que reine en él el bien (3,1-2). El privilegio aumentará la severidad del juicio. Porque Dios lo es todo, Israel no es nada. El «día de Yahveh» (5,18-27) se operará por la mano de Asur. Castigará a un pueblo que se engaña ligando su religión con suntuosidades y regularidades culturales y no con la práctica de la justicia.

Sólo un cambio radical de vida puede salvar a la nación (5,4-6.14-15). Pero Amós no lo entrevió para su época: su horizonte está cerrado por la perspectiva del «día de Yahveh». Sin embargo, este día no es el final. Amós sabe que subsistirá el designio de Dios para con Israel y su libro se cierra con palabras de esperanza mesiánica: habrá un «resto» compuesto de justos (9,8-10) y una resurrección nacional en torno a un descendiente de David (9,11-12), cuya cabaña está vacilante desde el cisma de 931. Con Hempel y Rost, se puede tener por auténtico este pasaje.

Yahveh es el garante de la justicia internacional y del derecho de gentes: tal es la manera como Amós proclama el monoteísmo y el universalismo. Añadamos todavía dos notas:

1) Los profetas *no son revolucionarios* que quieren trastornar el orden establecido, sino moralistas llenos de simpatía por el «pobre» (sinónimo de «justo» en Am 2,6s, en cuanto que la palabra expresa un llamamiento al derecho, un *Rechtsanspruch*); salen en su defensa con una fogosidad que se halla a menudo en los predicadores. Se le pueden comparar las violencias de san Ambrosio en su opúsculo sobre la viña de Nabot, y de san Juan Crisóstomo cuando señala a los ricos como «peores que fieras». Los profetas, al distribuir sus amenazas, se ven inducidos a dejar entrever un desquite de los pobres (Am 9,9-10; cf. 2Re 25,12). El Deuteronomio, de tono más sosegado, dice que siempre habrá pobres en el país (15,11) y se preocupa positivamente por su bien. Legisladores y profetas se hallan en la misma línea.

2) Ciertos autores (Causse, Humbert) han acentuado la reacción anticaneana y anticivilizadora de los profetas. Opinan que los profetas prolongan la reacción de los códigos legislativos más antiguos y se hallan en la línea de los rekabitas, de quienes Jeremías nos refiere la costumbre de no beber vino y de vivir bajo tiendas todavía en pleno siglo VI (Jer 35,7). Hay mucho de cierto en estas observaciones. Pero no hay que olvidar que los profetas *asimilaron la civilización*; no tienen el fanatismo beduino... Oseas sabe que Yahveh distribuye los productos del suelo generoso, e Isaias (28,23-29) ve en la agricultura una ciencia divina. Isaias (1,26) tiene por ideal la civilización de la realeza. Y si tal o cual profeta remite al culto del desierto, es que polemiza contra las prácticas culturales más o menos imitadas de los cananeos y en las que el vulgo veía lo esencial de la religión.

#### § II. Oseas.

##### BIBLIOGRAFÍA

- Introducciones, traducciones, comentarios en p. 218 y 451 (A. VAN HOONACKER, EB\*; E. OSTY, BJ\*; E. SELLIN, KAT; F. NÖTSCHER, EB1\*...).
- W. R. HARPER, *Amos and Hosea*, Edimburgo 1905.
- D. BUZY, *Les symboles de l'Ancien Testament\**, París 1923, 62-93.
- H. S. NYBERG, *Studien zum Hoseabuch*, Upsala 1935.
- N. SNAITH, *Mercy and Sacrifice, a Study of the Book of Hosea*, Londres 1953.
- J. LINDBLOM, *Hosea, literarisch untersucht*, Abo 1927.
- P. HUMBERT, *Les trois premiers chapitres d'Osée*, RHR 1918, 157-171. *Osée, le prophète bédouin*, RHR 1921, 97-118.
- P. CRUVEILHIER, *De l'interprétation historique des événements de la vie familiale du prophète Osée\**, RB 1916, 942-963.
- A. GELIN, *Osée (le livre d'\*)*, SDB, fasc. xxxiii, 1959.
- J. W. KRAUS, *Hosea*, Neukirchen, 1958ss.
- P. G. RINALDI, *Osea, en I profeti minori II\**, Turin-Roma 1959.

## 1. EL LIBRO.

El obispo anglicano Lowth (siglo XVIII) lo comparaba con *sparsa quaedam Sybillae folia*. Sin embargo, mejor que en el libro de Amós, se distingue en él cierto orden. Se pueden distinguir dos opúsculos:

a) Cap. 1-3; la *vida conyugal* de Oseas y su explicación profética. Cap. 3 es un relato autobiográfico; 1 es un relato biográfico que emana de un discípulo; 2 es material oracular que no es tanto explicación de los relatos mencionados, cuanto una elaboración libre de sus temas. Jeremías empleó las mismas imágenes (Jer 2,2; 3,1). Se data a este conjunto de la segunda parte del reinado de Jeroboam II: 1,4 supone que la casa de Jehú se mantiene todavía, y 2,4-15, que la nación está próspera.

b) Cap. 4-14. Esta parte hace alusión a reyes y a *acontecimientos posteriores*: pronunciamientos (7,16; 8,4; 10,3.15), tributo de Menahem a Asur y relaciones con este país soberano suyo (5,13; 7,11-12; 8,9; 10,5-6; 12,2), guerra siro-efraimita de 735-4 (5,8-6,6), recurso a Egipto bajo el rey Oseas (7,11; 9,6; 12,2). Nada prueba que el profeta conociera la caída de Samaría (721). Esta segunda parte de su libro comprende:

Una serie de amenazas y de invectivas, reunidas sin principio ordenador y concernientes al culto y a la política (4,1-9,9);

Poemas (9,10-14,9), verdaderas meditaciones sobre la historia de Israel. Este recurso a la historia, ya presente en Amós, es uno de los rasgos del Deuteronomio, con el que Oseas tiene tanto parentesco.

Las dos colecciones se debieron componer bastante temprano, pues están *poco sobrecargadas*. Algunas menciones de Judá parecen deberse a escribas judaítas (1,7; 4,15; 5,5), pero no todas (5,8-6,6). 14,10 es un aditamento sapiencial. En su conjunto, el texto está bastante corrompido, pero hay también que tener en cuenta las particularidades dialectales que habría que señalar en él.

## 2. LA VIDA CONYUGAL DE OSEAS.

Oseas era contemporáneo de Amós y ejerció como él su ministerio en el reino de Israel. Pero su mensaje no consistió sólo en oráculos. Su vida misma expresó una enseñanza simbólica. Habría podido decir, como más tarde Isaías: «Yo y los hijos que Dios me ha dado somos signos y presagios en Israel» (Is 8,18). Su vida conyugal, que encarna, por decirlo así, su mensaje, se cuenta, como ya hemos visto, en un doble relato. El primero nos informa de que Oseas, casado, por orden de Dios, con una «mujer de prostituciones», tiene de ella tres hijos que reciben nombres simbólicos (1). El segundo cuenta que se casa (todavía) con una mujer caída, le impone una prueba y luego vive con ella en el amor (3).

La primera cuestión que se plantea es la de la *realidad* de estos acontecimientos. La interpretación alegórica (Orígenes, Calvino, Van Hoonacker, 1908, Gressmann, 1910) está actualmente abandonada, pues en estos re-

latos hay rasgos que no pueden ser alegorizados: el nombre de Gomer y de su padre, el hecho de que haya una hija al lado de los dos hijos, el detalle del precio de compra (*mohar*) de la mujer. La mentalidad semítica gusta de los símbolos concretos y vividos; encontramos estados simbólicos parecidos en Jer 16,1 (su celibato) y Ez 24,18 (su viudez).

La segunda cuestión es la de la *sucesión* de los acontecimientos. Cierta número de exegetas piensan que los cap. 1 y 3 nos ofrecen dos episodios de la vida de Oseas, o bien dos matrimonios sucesivos (san Jerónimo, Dom Calmet, Duhm, Buzy), o bien un segundo matrimonio con Gomer (Nowack, Martí, A. Weiser). Según este último autor, Gomer habría sido expulsada por su marido por razón de sus malas costumbres, y luego rescatada por el mismo. Pero un marido no tiene que desembolsar un *mohar* para recuperar a su esposa (Jue 19,2-4; 2Sam 3,14). Es, pues, preferible ver en 1 y 3 dos narraciones paralelas del mismo hecho, con la diferencia de que 3 insiste en detalles más íntimos.

¿Era Gomer una prostituta sagrada o, más sencillamente, se había sometido a un rito de iniciación matrimonial propio de ciertas religiones naturalistas? Esto explicaría la prueba de desecración, impuesta en 3,3, y que simboliza la cautividad de Israel (721). Nada da a entender que la vida conyugal fuera perturbada: los nombres fatídicos que reciben los hijos no aluden a tal vida, sino que deben entenderse como presagios para Israel.

El simbolismo estricto de los acontecimientos sería el siguiente: el matrimonio con esta mujer significa que Yahveh es el esposo de un pueblo que adora a los baales; la idolatría es, en efecto, en el lenguaje profético una prostitución. La desecración de Gomer significa la purificación de la cautividad; los nombres maléficos dados a los hijos hacen pensar en el castigo de Israel; el amor de Oseas y de Gomer significa la restauración de las buenas relaciones entre Yahveh e Israel.

No hay que buscar en las indicaciones del texto más de lo que las mismas pueden dar. Pero es evidente que toda la historia familiar de Oseas no está escrita en su libro y que el tono de éste se explica mejor si se supone que Oseas, después de lo que le acontece, sufre en sus sentimientos de esposo y de padre. Su mujer y él no eran del mismo nivel espiritual. A través de este sufrimiento suyo, descubrirá el desinterés y la bondad que, transferido a Dios, constituye su último pensamiento.

## 3. EL OBSERVADOR Y EL CRÍTICO.

La crítica política de Oseas es evidentemente de origen religioso. Oseas ataca las costumbres políticas: los pronunciamientos (7,3-7, que según Van Hoonacker haría alusión a un drama de usurpación; 8,4) y el recurso a las alianzas extranjeras (7,11). La dinastía de Jehú es maldecida por su ferocidad original (1,4). No podemos decir (con Van Hoonacker) que la realeza del norte, en cuanto tal, fue repudiada por Oseas. Pero el profeta

nota que la institución real del norte ha faltado gravemente a su misión (13,10-11; 3,4; 9,10s; 10,9s). Aquí nos encontramos con la crítica del enigmático Jacob, el patriarca usurpador (12,4). Parece difícil poder seguir a Nyberg, que en 8,4-10 ve una mención polémica de los ídolos<sup>2</sup>.

La contaminación del yahvismo es la inquietud fundamental de Oseas. Las prácticas y, más profundamente, las concepciones religiosas de los cananeos tendían a introducirse en la religión popular. Así el profeta combate formalmente la tauroatría o representación de Dios en la forma de un toro; las «becerras» son condenadas a la deportación (10,5-6); los becerros de Betel son ídolos sin sustancia (8,4-6), pues Yahveh no quiere ser confundido con los baales (2,18; 13,2). ¿Y qué decir del culto mismo, licencioso (4,14; cf. Am 2,7; 2Re 23,7; Dt 23,19) y formalista (8,13; 10,1.5.6; 12,12)? Los sacerdotes no cumplen su deber y explotan las tendencias populares (4,8).

Notemos que no es siempre fácil discernir qué cultos combate Oseas; el de Yahveh, fuertemente «baalizado», o el de los baales mismos. Ordinariamente se impone la primera hipótesis de lectura.

#### 4. EL MENSAJE.

*La nostalgia del pasado y el tema del desierto.*

La historia de Israel es la ruptura de una tradición, y la «figura inquietante» de Jacob, engañador, mercenario, acaparado por los cuidados de la tierra, encarna quizá el destino de Israel que se equivoca de camino. Oseas, por su parte, se refiere al punto luminoso del pasado en que comienza la tradición: es el desierto, testigo de los «días de la juventud» (2,17) y de los de la alianza (13,5): «Cuando Israel era niño, lo amaba yo, dice Dios.» En contacto con la civilización materialista (13,6), Israel ha olvidado a Yahveh. Así Yahveh quiere llevarlo otra vez al desierto y hablarle al corazón (2,16): «Te haré habitar otra vez bajo las tiendas, como el día del encuentro» (12,10). La costumbre de Oseas de invocar la vieja historia y sus referencias implícitas al decálogo (4,2; 12,10; 13,4) muestran la dirección de su pensamiento religioso. En el ideal igualitario que traduce la legislación social de Israel se ha notado un fondo de nomadismo impenitente. También se han observado las tendencias conservadoras de ciertos grupos yahvistas (Jer 35). Los profetas clásicos, a su vez, hablarán de un nuevo éxodo. A los ojos de Oseas el desierto es a la vez lugar de castigo y de prueba (2,5) y el lugar de la unión entre Yahveh y su pueblo (2,16): el tema sirve, pues, para subrayar que los sufrimientos son purificadores e iniciadores.

*El tema del matrimonio.*

Oseas designa a Yahveh unas veces como padre de Israel, cuando se trata del pasado (11,1ss; 1,19), otras veces como su esposo, cuando se trata del presente y del futuro. La imagen que traduce la idea de alianza (6,7) será reasumida sin más por la tradición (Ez 16; Is 50,1-3; 54,1-6). No parece que tal concepción existiese en otras partes entre los semitas. Sensibiliza efectivamente el concepto de alianza y lo presenta como entrañando una obra común a Dios y a su pueblo. Se enlaza además con la experiencia fundamental de Oseas.

*El anuncio del juicio.*

El peligro que se acerca y que debe anunciar Oseas, es la llegada del asirio. Hemos visto ya en juego a dos enemigos de Israel: el filisteo y el sirio; ahora, durante más de un siglo (734-612), se trata de la epopeya de la amenaza asiria. «Efraím puede muy bien crecer (en una tierra rica, al borde de las aguas) en sus juncales vendrá el siroco, un soplo de Yahveh que se levanta del desierto, que agotará su manantial y desecará sus fuentes» (13,15). No tardará en venir (10,15) un viento de tempestad (8,7), una matanza de niños y de mujeres encintas (14,1), una destrucción de ciudad (8,14), una eversión de lugares altos (12,12); en este país agrícola, una invasión de cardos y de zarzas (10,8).

*La idea dominante: la «hesed».*

Amós ponía, sobre todo, de relieve la justicia y la omnipotencia de Yahveh con un tono un tanto fiero. Oseas, de naturaleza más fina y más emotiva, va más al fondo; en esto se parece a Jeremías, y con él se le ha comparado. La bondad divina explica el nacimiento de la nación («yo enseñé a andar a Efraím; los tomé en mis brazos... fui para ellos como quien cría a un niño de pecho muy junto a sus mejillas...», 11,1ss), y a ella corresponde la última palabra (2,21), porque Yahveh es Dios y no hombre (11,9).

Mas la *hesed* divina, lejos de ser debilidad, es exigencia. El juicio es como su reverso: queda descrito con un tono de violencia que denota un amor de signo contrario. Dios pide «verdad, *hesed* y conocimiento de Elohim» (6,6); la religión es, pues, asunto del corazón. La palabra *hesed* evoca una relación semejante a la que indica la palabra *pietas*. Implica consagración a uno.

Conviene advertir la afinidad de Oseas con el Deuteronomio (Dt 7,8; 10,15; 23,6; 30,6-20), cuya palabra clave es «amor» (*'âhabah*)<sup>3</sup>. Las rela-

2. Cf. H. CAZELLES, *The Problem of the Kings in Osee 8,4\**, en CBQ 1949, p. 23.

3. F. BUCK, *Die Liebe Gottes beim Propheten Osee\**, Roma 1953.

ciones de Yahveh y de Israel, finamente analizadas por un hombre sensible y psicólogo, son el tipo de las relaciones entre Dios y el alma. Hay en el libro de Oseas como un remoto esbozo de un tratado de la gracia.

### § III. Miqueas.

#### BIBLIOGRAFÍA

Introducciones, traducciones, comentarios, p. 218 y 451 (A. VAN HOONACKER, EB\*; A. GEORGE, BJ\*; F. NÖTSCHER, EBi\*; A. WEISER, ATD; E. SELLIN, KAT...).

A. GEORGE, *Le livre de Michée\**, SDB v (1952), col. 1252-1263.

J. LINDBLOM, *Micha, literarisch untersucht*, Helsingfors 1929.

K. BUDDÉ, *Das Rätsel von Micha* 1, ZAW 1917-1918, 77-108. *Micha 2 and 3*, ZAW 1919-1920, 2-22.

J. M. POWIS SMITH, *Micab...*, ICC, Edimburgo 1912.

#### 1. LA ÉPOCA.

La época<sup>4</sup> en que vivió Miqueas es particularmente dramática. Ve la extensión progresiva de la hegemonía asiria. Ésta tiene como consecuencias el fin de Samaría (721), luego una amenaza creciente para Jerusalén, que acaba en el asedio de la ciudad por Senaquerib (701), en la amputación de su territorio y en el establecimiento de una soberanía rigurosa que se mantendrá durante todo el reinado de Manasés.

#### 2. EL LIBRO.

Su división cuatripartita es artificial. Entre los oráculos imprecatorios, unos documentos conciernen a Samaría, otros a Jerusalén. Notemos a este propósito que las designaciones «Israel» «Jacob» no se refieren siempre al reino del norte, pues según 3,10 Judá recibe estos nombres de sabor eminentemente religioso. Entre los oráculos, los hay también que no son auténticos.

#### *Oráculos imprecatorios: 1-3.*

1,2-7: anuncio de la caída de Samaría (antes de 721). 1,8-16: contra Judá (701, cf. Is 10,24-34). 2,1-11: contra la injusticia social. 2,12-13: reunión del resto, profecía de prosperidad, discutida. 3,14: contra algunos jueces (huella de relato autobiográfico). 3,5-8: contra los profetas. 3,9-12: contra las clases dirigentes y anuncio de la caída de Jerusalén.

4. Cf. p. 234-239.

#### *Oráculos de bienaventuranzas.*

Se trata de seis piezas cuya autenticidad es discutida por algunos como Eissfeldt y Oesterley-Robinson. Sellin, Gressmann y H. Schmidt la admiten, así como A. Weiser y A. George, aunque con más reservas.

4,1-4 celebra la gloria de Sión. Este oráculo que se halla también en Is 2,2-4 fue quizá colocado allí para completar 3,12 acerca de la destrucción de la ciudad. El v. 5 parece ser una adición litúrgica.

4,6-8 se refiere al reinado de Yahveh y al retorno de la diáspora.

5,1-5 sobre el libertador nacido en Belén.

5,6-8 sobre el resto agresivo, tiene un sesgo posterior a la cautividad.

5,9-14 es una profecía auténtica de Miqueas contra Judá, con un complemento contra las naciones.

#### *Oráculos imprecatorios: 6-7,6.*

El proceso de Yahveh con su pueblo (6,1-8) puede situarse después de 701 y es el más célebre de los oráculos de Miqueas. El oráculo siguiente (6,9-16) va dirigido contra Jerusalén o Samaría (antes de 721, Meinhold, Lindblom). El último (7,1-6) es una lamentación sobre Jerusalén.

#### *Oráculos de bienaventuranza: 7,7-20.*

Los tres trozos (7,7-10.11-13.14-20) tienen la forma de una liturgia y son generalmente considerados como posteriores a la cautividad.

#### 3. EL HOMBRE Y EL MENSAJE.

Miqueas, originario de los alrededores de Gat, cerca de los filisteos, tiene una personalidad vigorosa (3,8) que recuerda la de Amós. Su patria chica fue quizá invadida por los asirios durante sus incursiones; entonces iría él a Jerusalén, donde sus denuncias aparecen más rudas que las de Isaías, su contemporáneo. Allí pronunció el oráculo contra el templo, que los ancianos aducirán en tiempos de Jeremías (Jer 26,18). En Jerusalén debió de conocer a Isaías (comp. 1,10-16 e Is 10,27ss; 2,1-5 e Is 5,8ss; 5,9-14 e Is 2,6ss). Su polémica contra los profetas oficiales muestra que no se le debe incluir en sus filas. Aldeano del sudoeste, sufrió por la incuria de la política practicada por los dirigentes de Jerusalén, y esto caracterizó su elocuencia.

Tiene el mérito de haber resumido en 6,8 toda la predicación de sus predecesores o contemporáneos: justicia (Amós), *hesed* (Oseas), humildad (Isaías).

Es sobre todo un profeta del juicio. Pero lo mismo que en los otros, no falta un lado esclarecido en sus oráculos. El anuncio del reino de Yahveh se sirve de fórmulas del mesianismo dinástico, pero desbordándolas.

Un tema mesiánico que descubrimos en el libro es el del resto<sup>5</sup>, que existe también en Isaías. El beneficiario de la salud será, no la nación en cuanto tal, sino una selección religiosa que emergerá de ella. Esta selección la anunciaron y prepararon los profetas con su predicación; sus discípulos formarán su primer núcleo; la cautividad la constituirá definitivamente.

#### § IV. Isaías.

##### BIBLIOGRAFÍA

- Introducciones, traducciones, comentarios en p. 218 y 433 (J. STEINMANN y P. AUVRAY, BJ\*; O. PROCKSCH, KAT; L. DENNEFELD, BPC\*; J. SKINNER, CBSC\*...).
- A. FEUILLET, *Isaïe (le livre d')*\*, en SDB IV, col. 647-688 (1947).
- G. B. GRAY, *Isaiah I-XXVII*, ICC, Edimburgo 1902.
- A. CONDAMIN, *Le livre d'Isaïe*\*, EB, París 1905.
- E. J. KISSANE, *The Book of Isaiah*\*, Dublín 1941.
- V. HERNTRICH, *Der Prophet Jesaja. Kap. 1-12*, Gotinga 1950.
- G. BRILLET, *Le prophète Isaïe*\*, París 1944.
- A. PENNA, *Isaia*\*, Turín - Roma 1958.

##### 1. EL HOMBRE Y SU ESTILO.

Esta personalidad de primer plano, de quien la tradición rabínica ha hecho un noble de sangre real, tiene una voluntad imperiosa y sin vacilaciones: trata con los soberanos en pie de igualdad (7,11.13; 37,2; 39,3). La visión con que comienza su vocación le hace aparecer como un hombre que está decidido a tomar sus responsabilidades. Su inteligencia es clara y sagaz, como resalta de sus intervenciones políticas. Posee un don de observación, a veces irónico, y una curiosidad constantemente despierta: «Conoce perfectamente la capital, con sus piscinas, sus canales, sus torres fortificadas, sus arsenales (7,3; 22,9; 29,7), la explanada del templo con sus asambleas ruidosas y sus fiestas demasiado contaminadas de paganismo (1,10ss), las casas de recreo de los ricos, donde se banquetea y se danza, mientras que el pueblo se muere de hambre (5,8ss), y las calles de Jerusalén, donde su ojo bien abierto no perdía detalle del faralá de las elegantes y bosquejío, medio divertido, medio indignado, su andar saltarín y altanero y sus pequeños trucos de coquetería»<sup>6</sup>.

Su sensibilidad es menos manifiesta que la de Jeremías. Si no se le escucha, se retira sin perder tiempo (8,16) al pequeño círculo de sus discípulos. Este rasgo y otros, como su representación del Dios Majestad, su horror a los trastornos sociales (3,5) y hasta su estilo, hacen pensar en un

5. R. DE VAUX, *Le reste d'Israël d'après les Prophètes*\*, RB 1933, p. 526-539; S. GAROFALO, *La nozione profetica del resto d'Israele*\*, Roma 1944.

6. M. L. DUMESTE, RB 1935, p. 528.

genio de origen aristocrático. Dumeste observa: «Contrariamente a la turbulencia democrática de las arengas de Miqueas que arrastra en las catástrofes futuras a la nobleza prevaricadora y a la capital misma, el patrio de Jerusalén, en sus ideas de restauración futura, no cesó nunca de creer en la inviolabilidad de Sión y de reservar un puesto a la aristocracia convertida... Isaías es patriota, aristócrata y conservador.»

Su estilo es el de un gran poeta, quizá, juntamente con Job, el más grande del Antiguo Testamento. La potencia plástica y el don de evocación son los rasgos que mejor caracterizan su genio literario. Hay que añadir el sentido de la composición sobria y bien ordenada.

Isaías profetiza en Jerusalén desde el año de la muerte del rey Ozías bajo los reyes Jotam (740-736), Acáz (736-716) y Ezequías (716-687). Durante este período<sup>7</sup> se asiste a la caída de Damasco (732), de Samaría (721), de Asdod (711). En una palabra, se perfila la amenaza asiria contra Jerusalén, que culmina en la campaña de Senaquerib (701), que no toma la ciudad, pero convierte al reino en vasallo. Los oráculos de Isaías, que hacen alusión a estos diversos acontecimientos, están tomados de diversas partes del libro; lo cual se debe al carácter muy complejo de su formación.

##### 2. EL LIBRO.

En el libro canónico de Isaías (1-66), la crítica moderna desde fines del siglo XVIII (Döderlein, 1775; Eichhorn, 1782) entrevió diversos bloques procedentes de épocas diferentes, que el trabajo de edición habría reunido añadiéndolos unos a otros. La idea de un Segundo Isaías (40-66) escrito a fines de la cautividad vino a ser clásica en el siglo XIX. A partir de Duhm (1892), cuyo comentario marca una fecha, se habla de un Tercer Isaías (56-66) que se habría escrito después del regreso de la cautividad. Sobre esta hipótesis general de lectura, la Comisión bíblica declaraba en 1908 que carecía todavía de argumentos sólidos plenamente convincentes<sup>8</sup>.

No obstante, si la crítica moderna ha distribuido en tres bloques el libro canónico, se ha vuelto también más sensible a las constantes que contiene: a todo lo largo de la gran obra, se llama a Dios «el Santo de Israel» y se subraya fuertemente su trascendencia; los temas de la fe, del resto, de los «pobres» aparecen continuamente; por todas partes se discierne un clima mesiánico y escatológico que convierte al libro en el lugar clásico de la esperanza. La traducción de los LXX acentuó todavía más esta unificación. ¿Se equivocaba verdaderamente Ben Sirá (Eclo 48,24-25), que sentía el libro como una unidad? Mowinckel, Engnell, Bentzen han hablado de círculos isaianos, semejantes a los círculos deuteronomistas o sacerdotales, que habrían elaborado los grandes temas de Isaías conservando algo de su fraseología. De esta manera se habría asegurado cierto lazo personal entre las grandes divisiones del libro. Recientemente Kisane

7. Sobre la cronología cf. p. 424ss.

8. EB 280; Dz 3509; † 2119; DBI 306.

(1943) ha pensado que un profeta anónimo de fines de la cautividad, completamente penetrado de la doctrina de Isaías, habría dado forma a su libro y prolongado su predicación.

Más adelante<sup>9</sup> haremos el estudio del Segundo y del Tercer Isaías. Aquí sólo tratamos de la primera parte (1-39), que contiene el siguiente orden, que se puede mantener como una primera aproximación:

- 1-12: Oráculos sobre Judá y Jerusalén.
- 13-23: Oráculos sobre las naciones, reunidos aparte como en Jer y Ez.
- 24-27: Oráculos escatológicos o gran apocalipsis de Isaías.
- 28-33: La colección de imprecaciones.
- 34-35: Oráculos escatológicos o pequeño apocalipsis de Isaías.
- 36-39: Apéndice histórico.

A lo que parece, S. MOWINCKEL<sup>10</sup>, O. Eissfeldt y A. Weiser son los que mejor han distinguido más allá de esta disposición general las unidades y colecciones en ellas insertadas. Los vamos a seguir, aunque con cierta libertad.

#### *Oráculos sobre Judá y Jerusalén (1-12).*

Esta parte contiene cinco grupos que se reconstituyen teniendo en cuenta los títulos, las rupturas y las conexiones.

1: predicación típica del profeta, especie de programa provisto de un título. Se pueden discernir varios fragmentos: 2-3; 4-9 (que data de 701); 10-17 (en forma de *tôrâh*); 18-20.21-26 (lamentación); 27-31. Colección constituida, según parece, por discípulos de Isaías.

2-4: primera predicación de Isaías, inserta entre dos oráculos de bienaventuranza: 2,2-5 y 4,2-6. Comprende: 2,6-22 (diatriba contra el orgullo); 3,1-15 (anarquía); 3,16-4,1 (sátira contra las mujeres). La colección lleva un título especial (2,1).

5; 9,7-11. Esta colección fue retocada con la introducción del librito del Emmanuel. Comprende: 5,1-7 (poema sobre la viña de Yahveh); 5,8-24; 10,1-4 (reunión de siete imprecaciones que pertenecen sin duda a distintas épocas); 9,7-20; 5,25-30 (poema de las plagas); 10,5-34 (varios trozos contra Asur, hacia 701); la colección termina con profecías de bienaventuranza: 11,1-9 (el Mesías, auténtica), 11,10-16 (la restauración; quizá de otro autor inspirado).

6-9,6: el librito del Emmanuel. Esta colección contiene material oracular, autobiográfico y biográfico. Forma un conjunto literario complejo, cuya parte esencial conserva el recuerdo de la intervención política de Isaías en 735-734. 6 sirve de prólogo; 9,1-6 de conclusión. Cierta número de intervenciones de Isaías fueron yuxtapuestas y se puede discernir un trabajo redaccional en 8,8c-10.23bc. Tenemos esta sucesión: 6 (vocación

de Isaías); 7,1-9 (tener fe); 7,10-17 (el signo del Emmanuel); 7,18-25 (el juicio por Asur); 8,1-4 (el niño presagio); 8,5-8b (llegada de Asur); 8,8c-10 (Emmanuel, discutido); 8,11-15 (aviso para 735-734). Lo que sigue es difícil: en 8,16 hay la indicación de un fracaso de Isaías. 8,23-9,1-6 (*Puer natus est*) canta el nacimiento de un heredero de David.

12. Salmo formado por una acción de gracias (1-3) y por un himno (4-6), que da un final doxológico a la colección y fue añadido por un redactor probablemente más tardío.

#### *Oráculos contra las naciones (13-23).*

La colección se constituyó después de la cautividad, pues contiene cierto número de piezas no isaianas. En ella se halla nueve veces la palabra *massâ* (=oráculo), 13,1; 15,1; 17,1; 19,1; 21,1.11.13; 22,1; 23,1. El hecho de que 22,1-14 se halle entre los oráculos contra las naciones, se explica por los versículos 5ss. Lo mismo se diga de 22,15-25: Sebna fue considerado como extranjero a causa del versículo 6.

Se consideran como auténticos: 14,4b-23 (705; pero con vacilaciones); 17,1-11 (antes de 732).12-14 (701); 18, excepto el versículo 7(713 ó 705); 19,1-15; 20 (713-711); 22,1-14 (701).15-24.29-32(705).

#### *Gran apocalipsis (24-27).*

Estos capítulos, escritos después de la cautividad, se estudiarán más adelante<sup>11</sup>.

#### *Colección de imprecaciones (28-33).*

El ciclo asirio (28-31) contiene oráculos, situados todos entre 713 y 701, salvo 28,1-4 (724). Tenemos: 28,7-22 (la piedra fundamental), 23-39 (las maneras de obrar de Dios); 29,1-16 (ceguera de Israel, 703-702, retocado); 30,1-5.6-7.8-14 (contra la alianza egipcia); 30,15-17 (fe); 30,27-33 (contra Asur); 31 (contra Egipto, 703-702); 32,9-20 (retocado en tiempos de la cautividad).

Se consideran posteriores a la cautividad: 29,17-24; 30,18-26; 32,1-8; 33, que es una liturgia profética.

#### *Pequeño apocalipsis (34-35).*

Estos capítulos, escritos después de la cautividad, serán estudiados posteriormente<sup>12</sup>.

9. *Infra*, p. 504-514 y 520-524.

10. *Die Komposition des Jesajabuches Kp. 1-39*, en «Acta Orientalia», 1933, p. 267-292.

11. *Cf. infra*, p. 523s.

12. *Cf. infra*, p. 522.

*Apéndice histórico (36-39).*

Este apéndice histórico tiene una finalidad apologética, como Jer 52: ¡la historia dio la razón a Isaías! De los tres relatos conservados entre los discípulos de los profetas, hay que colocar cronológicamente en primer lugar los dos últimos (enfermedad de Ezequías; embajada de Merodac-Baladán). El último (campaña de Senaquerib, 701) plantea un problema literario e histórico si se compara con 2Re 18,13-20,19<sup>13</sup>.

Es probable que el librito del Emmanuel y el ciclo asirio sean las primeras colecciones que aparecieron (6,1-9,6; 28-31), pero es difícil ver en aquél una obra total del profeta, a causa de 7 (biográfico). Siguiéron colecciones hechas por sus discípulos: 2-4; 5 + 9,7-11,9; 1; 13-23. Las colecciones se acrecentaron con aditamentos finales o inserciones. El gran apocalipsis termina los oráculos contra las naciones; el pequeño, los oráculos de esperanza; el apéndice histórico fue añadido en último lugar.

## 3. LAS IDEAS ESENCIALES.

*Dios.*

El Dios de Isaías es el «Santo». Yahveh es poderoso y majestuoso, terrorífico y a la vez atrayente; es el «completamente otro», ante el que la criatura siente profundamente su nada y experimenta un temor reverencial formado de pavor, de admiración y de confianza. Isaías expresa esta trascendencia de Dios con la palabra «Santo». Cuando los serafines proclaman por tres veces esta santidad (6,4-5), el término designa accesoriamente (aunque realmente) la perfección moral de la Divinidad, pero ante todo su absoluta inaccesibilidad, su misterio inefable, delante del cual los ángeles velan sus rostros y el profeta se reconoce perdido. La ley de santidad (Lev 17-26) subrayará también este título divino. Pero Yahveh es también para Isaías «el Santo de Israel». La expresión quiere dar a sentir lo que tiene de infinito la condescendencia divina: el Dios inaccesible es el Dios que actúa en la historia por medio de un pueblo escogido. Esta idea está reforzada con la de una obra divina, de un plan (5,12; 10,12; 14,24) que Yahveh, a su hora, realiza impasible (18,4).

*La fe.*

Isaías es el predicador de la fe, que es la convicción práctica de la importancia única de Yahveh. El creyente deberá, pues, desviarse de las alianzas humanas así como de los espantos causados por los ejércitos extranjeros. El lema de Isaías es: «Sin creencia, no hay subsistencia» (7,9): 8,13; 28,16; 30,15 insisten también en que Dios es el único con quien se debe

13. Cf. infra, p. 420s.

contar. Es notable que esta idea no cesará de desarrollarse en la Biblia hasta san Pablo, pasando por Sofonías, los *'anawim*, Nehemías y el cronista. No es fácil decir hasta qué grado influyó en la representación de los antiguos héroes bíblicos.

*La nación.*

Isaías celebró a Sión como el *palladium* inviolable de la nación (28,16). En un tiempo en que el destino de la verdadera religión estaba asociado con el de un pueblo, presentó el mesianismo en el marco de la vida nacional restaurada y renovada. El Mesías será, pues, el rey ideal (9,11), y Jerusalén el centro del futuro reino de Dios (1,26). El libro, una como antología de la esperanza, acentuó estos rasgos. 32,1-8 reasumió la idea del cap. 11 (los «pobres»); 2,2-4 y 19,23-25 colocaron en magnífico lugar a las naciones.

*El «resto».*

Isaías es testigo de una etapa importante en la historia de la religión. En medio de un pueblo que no «santificaba» a Yahveh (8,13; 29,23), fue el fundador de un partido profético. El texto 8,6 atesta, en efecto, la emergencia de una sociedad *espiritual* formada por sus discípulos, que es distinta de la sociedad *nacional*. Ahí está el punto de partida de ese pequeño «resto» que los profetas anunciaron como portador de antiguas promesas y que ellos mismos comenzaron por constituir humildemente en su derredor.

## 4. LA VIDA Y LA ACTIVIDAD DE ISAÍAS.

He aquí el orden cronológico de los pasajes que se han podido datar con alguna certeza o verosimilitud:

740: 6.

entre 740 y 735: 2,6-22; 3,1-15; 3,16-4,1; 5,8-24 + 10,1-4; 9,7-20 + 5,25-30.

735-734: 7; 8; 9,1-6; 17,1-11.

hacia 724: 28,1-4 (quizá el capítulo entero).

713-711: 18; 20.

hacia 705: 14,4b-21; 28-32; 22,15-17.

hacia 703: (quizá 28,7-29); 29,1-15 (reelaborado); 30,1-17.27-30; 31,1-9.

701: 22,1-14; 10,5-34; 1,4-9; 14,24-27; 37,22-25; 18,12-14; 11,1-9.

*La visión inaugural*<sup>14</sup>.

Estando en oración en el templo, el año 740, Isaías tuvo un éxtasis. Se le apareció Yahveh como un rey de Oriente, rodeado de una corte de

14. P. BEGUERIE, *La vocation d'Isaie*, en *Études sur les Prophètes d'Israel\**, Paris 1954, p. 11-51.

seres sobrenaturales, los serafines: así como un día Ezequiel tomará para los querubines la imaginería asirobabilónica, también Isaías se sirve aquí probablemente de representaciones conocidas (saraf del Négeb o Nergal-Sarrapu). Estos ángeles cantan la santidad de Yahveh, que se revela como en el Sinaí en un clima de teofanía (v. 4). La reacción del profeta es de pavor y temblor (v. 5), y luego de arranque entusiasta ante la misión que se le confía (v. 8). Sin embargo, esta misión aparece difícil; el pueblo al que será enviado el profeta se endurecerá con su predicación (v. 9-10; cf. Mc 4,11-12). El ministerio de Isaías se presenta como sombrío, con una esperanza (v. 13) que concierna al resto, o mejor (Engnell<sup>15</sup>) al tronco dinástico. Esta visión inaugural es como un resumen de toda la carrera y de todas las ideas dominantes de Isaías. Se puede suponer que el fracaso posterior del profeta le ayudaría a formularlas.

#### Los primeros mensajes.

Las primeras predicaciones de Isaías se conservan en algunos pasajes, entre los cuales notaremos: 2,6-21, al pasaje más patético del profeta, y 5,1-7, la parábola de la viña.

Por esos años de 740-735, en el reinado de Jotam, Judá goza de prosperidad (2,7); en el puerto de Elat (2Re 14,22), las naves de Tarsis se apresan a partir para Ofir (¿India? ¿Yemen? ¿Costa oriental de África?). En Jerusalén reina el orden (3,1-3) y, dirigiendo su vista a las calles (3,16ss), el profeta observa los atavíos, escucha la flauta y la pandereta que acompañan las orgías de los libertinos (5,11ss), oye las reflexiones de los escépticos (5,19), promete el día de Yahveh (2,12; 3,13) a los acaparadores (5,3) y a los jueces inicuos (10,1). Isaías está, pues, hasta ahora en la línea de sus predecesores, particularmente de Amós; sólo hacia 735 intervendrá en la política. Pero desde ahora invita ya a Judá a meditar la lección que le viene de al lado, pues la mano de Yahveh se ha extendido contra Samaría (9,7-20) y la amenaza asiria aparece en el horizonte (5,26-30).

#### La intervención política de 735-734.

Esta intervención no fue coronada por el éxito: ni el rey ni la opinión pública se dejaron convencer. Después de su fracaso, el profeta se retiró por cierto tiempo con sus discípulos (8,16).

¿Qué es lo que anunciaba? En primer lugar, de manera absoluta, el descalabro de Samaría y de Damasco. Los reyes de estos países — esos «dos trozos de tizones humeantes» (7,4) — se proponían destronar a Acáz, que se negaba a entrar en su coalición antiasiria (7,6) (v. pág. 236). En una entrevista con el rey, Isaías da plena seguridad: la liga será vencida (7,1-9). Un poco más tarde se esclarece todavía este mensaje: el propio

15. I. ENGNELL, *The Call of Isalah*, Upsala 1949.

hijo del profeta, que está aún por nacer, será el signo de la derrota de los dos adversarios de Judá (8,1-4). De hecho, el 732 marca el cumplimiento de esta amenaza: Damasco fue conquistada y una parte de Samaría anexionada por Asiria.

En tales conjeturas se sitúa una promesa solemne<sup>16</sup>. Ataíe a la dinastía que, atacada desde el exterior (7,6), es impopular en el interior (7,13; 8,6). La fe de Acáz es débil (7,13); incluso acaba de sacrificar su hijo a Molok (o en *môlek*, 2Re, 16,3). Isaías conoce y afirma de nuevo las divinas promesas hechas al heredero de David por Natán (2Sam 7,12-16). Más allá del nacimiento del heredero dinástico, nacimiento portador de las promesas divinas en el cual la madre desempeña un papel privilegiado<sup>17</sup>, Isaías entrevé el nacimiento del Mesías, heredero por excelencia de David en los últimos tiempos. Evoca este nacimiento en los términos en que un antiguo himno evocaba un nacimiento divino: «He aquí que la *almah* da a luz»<sup>18</sup>. Ve al niño alimentarse con un manjar paradisiaco, nata y miel que recibirán con abundancia los habitantes del país (v. 22)<sup>19</sup>, dotado así de aquel conocimiento paradisiaco que discierne el bien y el mal (Gén 3). Esta visión mesiánica quizá tenga por signo el nacimiento próximo de un niño (v. 16) el cual, antes de que haya podido discernir el bien y el mal (la conjunción y los verbos cambian), verá liberado su país de la amenaza siro-samaritana.

Sin embargo, a estas perspectivas mesiánicas, el profeta debe añadir el anuncio de desastres que son fruto de la incredulidad del pueblo y de la casa real. A la bienaventuranza mesiánica el profeta asocia las amenazas de desgracias. Si el oráculo primero (7,7-9) pide la fe, una fe en la dinastía de David amenazada por la coalición, el oráculo segundo, más amenazador, evoca una invasión asiria y destrucciones. El nacimiento del niño será cantado en una especie de liturgia (9,5-6), pero se dirige a un reino del norte que ya está desolado, a una Galilea cautiva, presagio de otros desastres para Judá. No por ello Isaías presenta menos la salvación en la persona de un heredero de David cuyos nombres (9,5) expresan el ideal del rey Mesías como se halla también en los salmos reales.

El texto 7,14 es, pues, mesiánico y se sitúa en una perspectiva dinástica. Quizá sea demasiado precisar, tropezando además con dificultades cronológicas, identificar al niño con Ezequías, que, por otra parte, parece ya haber nacido en 734 (cf. las tres fechas diferentes dadas por 2Re 18,9-10;

16. Bibliografía en A. GELIN, *Messianisme\**; SDB v 1180s. J. COPPENS, *La prophétie d'Emmanuel*, en *L'attente du Messie\**, Brujas 1954, p. 39-50; J. J. STAMM, *La prophétie d'Emmanuel*, en *RHPR* 1943, p. 1-25, y *VT* 1954, 20-33. M. BRUNEC, *VD* 1955, 257ss, 321ss y 1956, 16ss.

17. G. MOLIN, *Die Stellung der Gebira im Staate Juda*, *TZ* 1954, 161-174; H. CAZELLES, *La Mère du Roi-Messie dans l'Ancien Testament\**, en «*Maria et Ecclesia*» v, Roma 1959, 39-56; H. DONNER, *Königinmutter im Alten Testament*, en *Festschrift J. Friederich*, Heidelberg 1959, 105-146.

18. *Hi gimt tld b(n...)*, *Poème de Nikkal*, en C. GORDON, *Ugaritic Manual*, Roma 1955, texto 77, l.7; en l.5 se lee *tld b(f.)t*. La palabra *almah* designa una doncella núbil; *batula* es lo que expresa su virginidad. Los LXX no vacilaron en traducir *almah* de nuestro texto por *parthenos*.

19. La leche y la miel son, en la Biblia, signo de fertilidad del país. Lo mismo ocurre en los textos de Ras Samra (Baal y Anat, GORDON 49, iii, 12-13). Los mesopotamios las tenían en tan alta estima que hacían de ellas el alimento de los dioses.



18,13 y 16,2). Tal era la opinión de los judíos en tiempos de san Jerónimo (PL xxiv, 109) y de san JUSTINO (*Diálogo con Trifón*, 66, 68, 71, 77), y R. Simon, Calmet, Le Hir, Steinmann han visto en esta profecía un caso de mesianismo típico, siendo Ezequías una figura de Jesucristo. La opinión que sostiene este mesianismo típico no está prohibida: Pío vi, en 1779, condenó a Isembiehl, que no conservaba el sentido literal ni el sentido típico mesiánico<sup>20</sup>. Acabamos de ver que, en nuestra opinión, hay mucho más.

#### *Nueva actividad de Isaías hacia 724.*

Isaías reanudó su actividad para anunciar la caída de Samaría (28,1-4). Este acontecimiento debiera haber sido un aviso para Judá, siempre culpable. Pero no sucedió así y el profeta emprende una polémica contra los políticos, es decir, los «prudentes» (28,7-29). Miqueas había señalado ya esta mentalidad judaíta, impenetrable a las lecciones: «Se apoyan en Yahveh diciendo: ¿No está en medio de nosotros? La desgracia no puede sucedernos» (Miq 3,11). Isaías se encuentra de nuevo con ella, reforzada de befa: se le trata de chocho; las palabras de que se sirven los zumbones no tienen probablemente el menor sentido, pero quieren ridiculizar la monotonía y la solemnidad de los llamamientos del profeta. Los versículos 7-8 podrían hacer alusión al banquete con el que los políticos habrían celebrado en 722 el alejamiento del asirio de los parajes palestinos. Isaías les replica: la desgracia vendrá (v. 11-13.18-22) y muy cerca de Jerusalén, mientras en otros tiempos se obtenían victorias en este mismo distrito (v. 21). Por lo demás, Yahveh no descarga sus golpes de manera continua (23-29) y hay una promesa de salud para quien sea digno de ella, para quien se apoye en la «piedra angular», que es para unos el Mesías y para otros Sión (v. 16).

#### *La actividad de Isaías bajo Ezequías<sup>21</sup>.*

El sucesor de Acáz dejó en la historia el renombre de un perfecto yahvista (Eclo 49,5). El recuerdo de su reforma religiosa se ha conservado en 2Re 18,1-7.22 y 2Par 29-30. Es probable que Isaías contribuyera a ello. Sin querer convertirlo en la «eminencia gris» del soberano, se observa que su influencia ha crecido considerablemente; vendrá a ser determinante en el momento en que todo parezca perdido.

Pero en el Antiguo Testamento una reforma religiosa se puede difícilmente separar de un renacimiento nacional. Ahora bien, las circunstancias son delicadas. Por una parte, Asiria castiga duramente a Gaza en 720, a Asdod en 713-711 (Is 20). Por otra, crece la oposición contra Sargón: de Babilonia, Merodac-Baladán envía sus embajadores a Ezequías (Is

39), mientras que Egipto trata de sublevar los Estados palestinos después del advenimiento de la dinastía etiópica (Is 18), que coincidió poco más o menos con el de Ezequías (716-715). A la muerte de Sargón (705), a la que se refiere quizá Is 14,4b-21<sup>22</sup>, la revuelta estalla en todas partes. Isaías multiplica sus advertencias para que no se sucumba a la tentación egipcia (30,1-7; 31,1-3); 30,8-14 atesta una actividad literaria del profeta en esta época: ¿tendrá mayor éxito lo escrito que las palabras?

#### *La campaña de Senaquerib (701)<sup>23</sup>.*

Ezequías sucumbió a la tentación. Apresuradamente se fortificó a Jerusalén para resistir a una invasión que no se había procurado en modo alguno evitar. La campaña de Senaquerib fue terrible, pero se terminó sin que el rey entrase en Jerusalén, habiendo aceptado Ezequías un pesado tributo, según el sumario de 2Re 18,14-16, paralelo a los anales asirios. Otras dos relaciones se contienen en 2Re 18,17-19,9a.36-37 (Is 36,2-37,9b.37-38) por una parte, y 19,9b-35 (Is 37,9c-36) por otra. Estos relatos paralelos narran con algunas diferencias la misma sucesión de hechos: ultimátum de Senaquerib (carta en el segundo documento), oración de Ezequías en el templo, intervención de Isaías, partida del ejército asirio. La redacción contiene rasgos de estilo deuteronomico; ciertamente no fue hecha inmediatamente después de los acontecimientos, pero en ella se contienen datos serios — particularmente palabras auténticas del profeta (19,21-34; Is 37,22-35) — y se subrayan las circunstancias imprevistas que impidieron a Senaquerib capturar a Ezequías y destruir a Jerusalén. Recientemente DHORME, volviendo a una hipótesis de Winckler, distribuía en dos campañas los acontecimientos mencionados: una en 701, otra en 690<sup>24</sup>. Albright se atiene a esta idea, a la que también parece inclinarse ahora el padre DE VAUX<sup>25</sup>. Otros historiadores la creen inútil. Sea de ello lo que fuere, los anales asirios velaron este fracaso de Senaquerib (cosa que se explica sin dificultad); los dos últimos documentos bíblicos lo interpretaron, con toda razón, como una intervención de Yahveh.

Los oráculos de Isaías que provienen de esta época atestan alternativamente sentimientos contrarios: la invasión es un castigo del pecado de Judá; Asur, en su orgullo, no comprendió su papel de instrumento; Sión no debe perecer. Aquí no hay que hablar de un viraje del profeta. Todo ello es verdad a la vez. Podemos referir a la campaña de 701 lo siguiente:

«Y he aquí la alegría...» (22,1-14). La partida de las tropas judaítas en medio del entusiasmo popular: Jerusalén las aclama desde sus terrazas. Y sin embargo caerán y la ciudad será sitiada. En lugar de alegría y de festines, habría que ceñirse de saco como para un luto.

22. Pero véase p. 508.

23. Cf. p. 238s.

24. BASOR 130, abril 1953, p. 8-11.

25. RB\* 1956, p. 426.

20. CAVALLERA, *Thesaurus doctrinae*\*, 1920, p. 59.

21. P. DHORME, *Les pays bibliques et Assyrie*\*, París 1911, p. 76.

«Acamparon por la noche en Gaba...» (10,28-32). Descripción de la marcha forzada del enemigo en dirección a Jerusalén. De hecho, el asirio viene de Filistea, pero la descripción es ideal: para indicar la rapidez se le hace seguir un camino directo a través de montes y barrancos. Se puede situar en esta época el conjunto 10,5-34.

«Como una cabaña en un melonar...» (1,4-9). Este oráculo de particular importancia describe la realización del castigo (5-8) y lo pone en relación con los pecados de Jerusalén.

«Voy a quebrantar a Asur en mi tierra» (14,24-27); cf. 17,12-14.

Cierto número de poemas en los que recurren los temas de la vara, de la espada de fuego de Yahveh (30,27-33; 31,4-5.8-9).

Los tres oráculos de 37,22-25, dictados por la fe de Isaías que, como la de Abraham y la de Job, llega a su apogeo en las situaciones abruptas y humanamente desesperadas.

El oráculo mesiánico 11,1-9 (*virga de radice Iesse*), cuya autenticidad puesta en duda por Eissfeldt es afirmada enérgicamente por Bentzen, puede datar de esta época de crisis en que la fe de Isaías en la dinastía elegida se expresó magníficamente (37,35). Se descubre en ella el clima paradisíaco que caracterizaba ya a 7,14. La efusión mesiánica del Espíritu (11,2) se realizará plenamente en Jesús (Mc 1,10): «In Filium Dei... descendit, cum ipso adsuescens habitare in genere humano et requiescere in hominibus» (san IRENEO, *Adv. haer.* III, 17,1).

## CAPÍTULO TERCERO

### LAS PROFECÍAS DEL SIGLO VII Y PRINCIPIOS DEL SIGLO VI

El siglo VIII había sido la edad de oro de Asiria<sup>1</sup>. Durante la primera mitad del siglo VII, la hegemonía asiria se mantiene en el creciente fértil bajo los reyes Senaquerib, Asarhadón y Asurbanipal. En 664 se extiende a Tebas, en el Alto Egipto. Pero el coloso va a derrumbarse algunas décadas después de la muerte de Asurbanipal (632). Las incursiones escitas devastan Siria (hacia 630); Babilonia recupera su independencia (626); finalmente los babilonios unidos con los medos arruinan a Nínive (612) y aplastan al faraón Neco II, que había intentado acudir en su socorro (605).

Judá sigue al revés la misma curva histórica. Bajo Manasés (687-642) y Amón (642-640) vive en estricto vasallaje, que tiene como consecuencia un espantoso sincretismo religioso (2Re 21,10ss; cf. Jer 15,4). El espíritu profético no es ya más que un fuego que duerme bajo las cenizas, resurgirá a plena luz sólo durante la menor edad de Josías. Al fin Josías (640-609), aprovechándose de la decadencia asiria, emprende paralelamente una obra de renovación nacional y de restauración religiosa que culmina en su reforma de 622 (2Re 22; 23). La unidad de Israel revive como en los tiempos de David. Desgraciadamente, fue sólo una llamarada.

#### § I. Sofonías.

##### BIBLIOGRAFÍA

Introducciones, traducciones, comentarios en p. 218 y 451 (A. GEORGE, BJ\*; E. SELLIN, KAT; K. ELLIGER, ATD; F. NÖTSCHER, EBi\*...).

A. GELIN, *Les pauvres de Yahvé\**, París 1954, 33-38.

G. GERLEMAN, *Zephania*, Lund 1942.

#### 1. EL HOMBRE Y SU TIEMPO.

Sofonías, «aquel a quien Yahveh guarece», tiene entre sus antepasados a un Ezequías, al que generalmente se identifica con el rey de este nombre:

1. Cf. *supra*, p. 235-242.

la enumeración de los antepasados en 1,1 es seguramente anormal, pero quizá tiende a mostrar que, a pesar del nombre de su padre (el «etíope»), el profeta es de pura raza judaíta (George). Otros críticos han concluido de esta filiación que podía ser de familia de siervos y, en cuanto tal, perteneciente al personal del templo; idea que se vería reforzada por su familiaridad con el estilo cultural (1,7.9; 2,1). Y así, sin más, se le incluye en el número de los profetas del culto (Bentzen), tratamiento de que no se libró el mismo Amós... Su predicación puede situarse durante la regencia de Josías (1,8), entre 640 y 630 (George). Nos da a conocer el estado de Jerusalén antes de la reforma: culto astral de Asur, adoración del dios ammonita Milkom, supervivencias cananeas (1,4-5), modas extranjeras (1,8), falso profetismo (3,4), violencias e injusticias diversas (3,1-3; 1,11). Sofonías nos hace conocer los sentimientos de los creyentes que aceptaron y sostuvieron la reforma (2,3; 3,12-13).

## 2. EL LIBRO.

El libro tiene una división cuatripartita:

*Amenazas contra Judá y Jerusalén* (1,2-2,3). Primera descripción del día de Yahveh (1,2-13); en 1,2-3, como más lejos en 1,18, la perspectiva es cósmica. La segunda descripción (1,14-18) sirvió de inspiración al *Dies irae, dies illa*. El llamamiento a la conversión (2,1-3) es importante porque es la primera aparición clara del vocabulario de pobreza espiritual (*'anawah*).

*Contra las naciones* (2,4-15). Se pasa del oeste al este y del sur al norte. No hay razón superior para atribuir al bloque entero de los versículos 4-12 una fecha posterior, sino que basta con admitir que la sección fue reelaborada durante la cautividad (v. 7.8-11). El oráculo contra Asur es auténtico (13-15).

*Requisitoria contra Jerusalén y las naciones* (3,1-8). El versículo 8 va dirigido, en el texto actual, contra las naciones y sirve así de transición a la última parte. El texto primitivo debía anunciar el castigo de Judá, como Am 3,9-11.

*Promesas* (3,9-20). Se componen de oráculos que con frecuencia parecen posteriores a la vida del profeta. El que se refiere a la conversión de las naciones (9-10) parece haber sido transformado en promesa a los judíos dispersados. Otro se refiere al resto de Israel (11-13). Un salmo de alegría parece de origen cultural (14-18a). La conclusión (18b-20) se refiere al regreso de la cautividad.

El libro de Sofonías, reelaborado y sobrecargado, adoptó su forma actual después de la cautividad.

## 3. EL MENSAJE.

Se dice que Sofonías es un epígono. Es cierto que depende de Am 5,18 y de Is 2,7ss en cuanto a su noción del «día de Yahveh», pero le da las

dimensiones de una catástrofe mundial. También es cierto que depende de Is 2,6-22 en cuanto a su doctrina de la humildad delante de Dios, sólo que le dio una formulación nueva, la de la pobreza (*'anawah*) y describió el «resto» como un «pueblo pobre» (espiritualmente), 3,12-13. Además, dirigió su interés al terreno cultural<sup>2</sup> y en ello fue uno de los adelantados de la reforma deuteronomica centrada en el combate contra los cultos idólatras.

## § II. Nahúm.

### BIBLIOGRAFÍA

- Introducciones, traducciones, comentarios en p. 218 y 451 (A. GEORGE, BJ\*; BJ\*; E. SELLIN, KAT; K. ELLIGER, ATD...).
- P. HUMBERT, *Essai d'analyse de Nahum I, 2-3, 4*, ZAW 1926, 266-280.
- *Le problème du livre de Nahum*, RHPR 1933, 1-15.
- A. HALDAR, *Studies in the Book of Nahum*, Upsala 1947.
- J. LECLERQ, *Nahum*, en *Études sur les prophètes d'Israël\**, Paris 1954, 85-110.

## 1. EL HOMBRE.

Sólo se conoce su nombre, que puede representar una forma abreviada de Nahúmya (Yahveh ha consolado), comparable con Menahem y Nehemías. Su patria Elqós ha sido situada hacia el Négeb (pseudo-Epifanes) o en Galilea (san Jerónimo). La moda actual hace de él un profeta del culto. Se presentaría como precursor de Hananías, profeta oficial del templo, combatido por Jeremías (28). Se acentúa su ardor nacionalista.

## 2. EL LIBRO.

*Los elementos.*

El libro se abre con un salmo alfabético, de un esquema inacabado, pero no mutilado (de *alef a kaf*). El poema describe una teofanía de Yahveh que destruye a sus adversarios y protege a los que confían en Él. En esta teofanía hay alusiones mitológicas (1,1-8). En 1,9-2,5 hallamos, entremezcladas, palabras de salud para Judá (1,12.13; 2,1-3) y de amenaza para Nínive (1,9-11.14). Este poema introduce en forma inmediata los cantos sobre la caída de Nínive (2,4-3,19), cuyo análisis exacto resulta difícil. Su fuerza y su vivacidad es única en la Biblia.

2. NICOLSKY, *Pascha im Kulte des Jerusalem Tempels*, ZAW 45, 1927, p. 171-190.

*Las interpretaciones.*

La mayoría de los críticos consideran el libro como una colección de profecías a breve plazo, pronunciadas o bien en 625 (Van Hoonacker), o bien en 626 y 612 (George), o cerca del 612 (Lods). Según Weiser, ciertos pasajes suponen la caída de Nínive (2,1; 3,18-19) y otros la aguardan; pero esto es olvidar el estilo de anticipación y el presente profético. El salmo de introducción da un sentido religioso y escatológico al conjunto: su atribución a Nahúm no es inverosímil, aunque parece ampliar el alcance de la caída de Nínive haciéndola, por decirlo así, simbólica.

Humbert y Sellin han mirado el libro como una liturgia profética, cumplida realmente con ocasión de la caída de Nínive. Contra esta opinión hay que hacer valer el carácter profético y no retrospectivo de muchos pasajes.

Recientemente Haldar (1947) ha sostenido que el libro emanaba de un círculo cultural que habría traspuesto el combate ritual del Dios rey en una propaganda antiasiria. No habría habido tal profeta Nahúm, sino que el nombre vendría de 3,7; 2,3. Ya hemos visto (p. 448) en qué terreno se asienta la tentativa de Haldar: aquí desborda las posibilidades que ofrece el texto.

## 3. EL MENSAJE.

El libro es propio de un patriota que canta la fidelidad de Yahveh a su viña (2,3), afirma una vez más que Dios conduce la historia (2,14) y no describe el castigo de Nínive sin pensar en los pecados de Asiria (3,1,4; 2,14).

## § III. Habacuc.

## BIBLIOGRAFÍA

Introducciones, traducciones, comentarios en p. 218 y 451 (J. TRINQUET, BJ\*; E. SELLIN, KAT...).  
P. HUMBERT, *Problème du livre d'Habaquq*, Neuchatel 1944.  
ED. NIELSEN, *The Righteous and the Wicked in Habaquq*, en «*Studia Theologica*» VI, 1 (1953) p. 54-78, Lund.

1. ENTRAN EN ESCENA LOS CALDEOS<sup>3</sup>.

Los caldeos, emparentados con los arameos, se habían infiltrado en Babilonia en el siglo VIII. Con Nabopolasar (625-605) tomaron la dirección de la lucha antiasiria asociándose a los medos. Nabucodonosor, vencedor de los restos del ejército asirio y de Egipto en Karkemís (605), trata de

3. Cf. supra, p. 242-244.

establecer su hegemonía en toda Siria y Palestina. Desde entonces la historia de Judá es la de un estrechamiento progresivo de su cerco: en 597, primer sitio de Jerusalén; en 586, ruina de la ciudad y eversión del Estado. Este sumario de acontecimientos es suficiente para situar a Habacuc.

## 2. EL PERSONAJE.

Según Noth, el nombre es el de una hortaliza acádica (*hambaguqu*, probablemente la *cassia tora*). Sabemos poco de la persona, pues la historia contada en Dan 14,33ss es de un género literario particular; en los LXX, en este lugar, se llama a Habacuc levita e hijo de Jesús. De la presencia de un salmo en su libro se ha concluido, como en el caso de Nahúm, que pertenecía a los profetas culturales; pero tanto el uno como el otro pudieron muy bien imitar el estilo de la liturgia y utilizar los temas teofánicos que en ella se empleaban, sin depender, por ello, personalmente del servicio cultural. El pasaje 2,1-3 nos informa sobre la psicología de la visión profética; 3,16 evoca quizá uno de sus reflejos. Con eso Habacuc nos es más conocido que Nahúm.

## 3. EL LIBRO.

*Los elementos.*

a) *El diálogo entre Dios y el profeta*: 1,2-4 es una primera lamentación sobre el reinado de la injusticia en Judá e imita un salmo de angustia. 1,5-11 contiene una primera respuesta divina: ¡los caldeos vengadores llegan! 1,12-17 es una segunda lamentación más impaciente delante del escandaloso triunfo de los vencedores. Una segunda respuesta divina (2,1-4) anuncia el exterminio de la tiranía y la vida de la nación justa a causa de su fe.

b) *Las maldiciones contra el opresor*: cinco imprecaciones «ayes» (2,6c-19) a las que se nos introduce con un preámbulo (2,5-6b). El versículo 20, a su vez, introduce el salmo.

c) *El salmo*<sup>4</sup> (cap. 3) canta la intervención escatológica de Dios que cumple su profecía. Recuerda a Jue 5 y Dt 33 y utiliza temas de la tradición cultural.

*Interpretaciones.*

a) *La interpretación asiria con transposiciones en el texto*. Budde (1889) y Eissfeldt (1934) han supuesto que las dos lamentaciones se seguían originariamente y concernían a la opresión asiria, a la que Yahveh pondrá

4. H. BEVENOT, *Le cantique d'Habaquq*, en RB 1933, p. 499-525; P. BÉGUERIE, *Le psaume d'Habaquq*, en *Études sur les prophètes d'Israël*, Paris 1954, p. 53-84; W. F. ALBRIGHT, *The Psalm of Habakuk*, en *Studies in Old Testament Prophecy*, Edimburgo 1950, p. 1-18; M. DELCOR, *La geste de Yahvé au temps de l'Exode et l'esperance du psalmiste en Habaquq III*, en *Miscellanea biblica B. Ubach*, Montserrat 1953, p. 287-302.

término con la venida de los caldeos. Restituían, pues, el orden así: 1,2-4. 12-17 (opresión asiria); 2,1-3; 1,5-10 (los caldeos vengadores); 2,6s (maldiciones a los asirios). Habacuc se hallaría, pues, en la misma perspectiva que Nahúm. Weiser (1949), a su vez, adopta la hipótesis asiria: las dos lamentaciones se refieren a la opresión por Asur. La respuesta a la primera anunciaba a los caldeos. La segunda lamentación denota una impaciencia: ¡nada ha cambiado todavía! La respuesta se debe buscar en el salmo, al que introducía primitivamente 2,1-3). Estos autores han basado, pues, su exégesis — y en ello está su flaco — en las interversiones literarias. Weiser data a Habacuc en 625-612.

b) *La interpretación babilónica con pluralidad de autores.* Wellhausen (1893) y Nowack (1897) pensaban que Habacuc se lamentó, hacia 590, de la opresión babilónica y que el trozo 1,5-11, que anuncia la llegada vengadora de los caldeos, no es suyo, sino que fue escrito por los alrededores de 610. Marti (1904) y Lods (1950) dejan sencillamente a Habacuc (hacia 605) el anuncio de la venida de los caldeos (1,5-10.14-15 y, según Lods, v. 16-17). El resto habría sido añadido durante la cautividad, en un sentido antibabilónico; después de la cautividad, se habría añadido el salmo por razón de la semejanza del tema.

c) *La interpretación babilónica en el marco de una liturgia real.* Después de los ensayos de Balla (1928) y de Sellin (1929) — sólo que este último ha cambiado tres veces radicalmente su exégesis (!) — Humbert (1944) ha interpretado a Habacuc como el libreto de una liturgia. La obra habría sido escrita en 602-601 en el momento de la invasión amenazadora de Nabucodonosor. El profeta se referiría al despotismo de Yoyaquim (2, 5b-20), pintado en términos enigmáticos y satíricos, con expresiones tomadas a veces de Jeremías. Pertenería a los círculos culturales. Reconozcamos que esta toma de posición de un funcionario del templo contra el rey, es bastante improbable.

d) Es preferible hablar de «imitación literaria de una liturgia» (Trinquet) y centrar el interés del libro en la presencia de los caldeos en Judá. Jugando con el sentido equívoco de las palabras «justos» y «malvados», nos inclinamos a ver, con Junker, diversas magnitudes. La primera lamentación se refiere a la opresión interior de Judá, que va a ser castigada con la invasión caldea. La segunda lamentación se refiere a la opresión caldea; el oráculo divino 2,2-4 anuncia la destrucción del invasor: las maldiciones la motivan, el salmo final la canta. Se puede conservar la fecha de 602-601.

#### Importancia.

Habacuc es un tradicionalista que, por su utilización de la imagería del combate mítico (cap. 3), enlaza con el viejo fondo nacional. Como Nahúm, tuvo que interpretar los acontecimientos de su tiempo; pero las coyunturas le hicieron plantear el problema de la justicia de Dios en el gobierno de los pueblos. Destacó un escándalo paralelo al que nota el

libro de Job en el destino terrestre de los individuos. De tal escándalo sólo se puede salir con la ayuda de la fe. No sin razón, 2,4 constituye el centro de la profecía de Habacuc (Gál 3,11; Rom 1,17).

#### § IV. Jeremías.

##### BIBLIOGRAFÍA

- Introducciones, traducciones, comentarios en p. 218 y 433 (A. GELIN, BJ\*; L. DENNEFELD, BPC\*; P. VOLZ, KAT; F. NÖTSCHER, HSAT\*; A. W. STREANE, CBSC...).
- A. GELIN, *Jérémie (Le livre de)\**, SDB v, 857-889, París 1948.  
— *Jérémie\**, París 1952.
- J. STEINMANN, *Le prophète Jérémie\**, París 1952.
- A. CONDAMIN, *Le livre de Jérémie\**, EB, París 1936.
- W. RUDOLPH, *Jeremia*, Tubinga 1947.
- A. WEISER, *Das Buch des Propheten Jeremia*, Gotinga 1952 y 1955.
- J. SKINNER, *Prophecy and Religion, Studies in the Life of Jeremiah*, Cambridge 1930.
- A. PENNA, *Geremia\**, Roma 1952.
- G. VITTONATTO, *Il libro di Geremia\**, Turín 1955.

##### 1. VISTA DE CONJUNTO.

Jeremías vivió completamente el drama de las últimas décadas del Estado judaíta. Fue testigo de todas sus fases entre 626 y 586. Es contemporáneo de Sofonías, Nahúm y Habacuc, pero mientras estos últimos ilustraron sólo aspectos parciales de este período turbulento, Jeremías ilustra todo el conjunto.

«Sin este hombre extraordinario, escribía Renan, la historia religiosa de la humanidad hubiera seguido otro curso.» Sin embargo, a primera vista Jeremías no añadió mucho a la teología de sus predecesores, excepto una visión más profunda del pecado, del que dio, hacia la mitad de su carrera, un diagnóstico de incurabilidad para el conjunto de la nación. Esta declaración de un «estado de pecado» fue el punto de partida de su propia construcción. Vio que la religión, si había de durar, debía emanciparse de las instituciones nacionales, que no garantizaban ya su mantenimiento. Su experiencia mística y su contacto continuo con Dios lo hicieron accesible a una forma nueva de la religión: al fin de su carrera pudo hablar de la nueva alianza que reemplazaría a la antigua. La teología de Jeremías no es tanto un sistema cuanto un fermento y, notando su influencia en las generaciones posteriores, principalmente en los «pobres de Yahveh», es como se puede apreciar la importancia de la aportación del profeta. Esta teología de Jeremías es el eco de un alma a la que, por una suerte sin igual, conocemos mucho mejor que la de ningún otro profeta. Así ha podido escribir Bentzen: «Un libro sobre el profetismo será siempre, en gran parte, un libro sobre Jeremías.»

## 2. EL LIBRO.

### *Los hechos literarios básicos.*

Las *divergencias* entre el texto masorético y el texto griego son notables. Este último es cosa de un octavo más corto y es posible que presente la más antigua recensión del texto. En los capítulos 25, 27 y 28 se observa fácilmente la tendencia del TM a glosar; 33,14-26 es una adición suya; se hallan otras en 38,28b-39,14. Desde el punto de vista de la cualidad, en cuanto al texto común a los dos testigos, nos atenderemos generalmente al hebreo, aun cuando el griego conserva lecciones excelentes (2,34; 46,15). Los LXX ponen los oráculos contra las naciones después de 25,13c, mientras que el TM los agrupa al final del libro. La figura del libro atestada por el griego es ciertamente más antigua; pero el orden en que están dispuestas estas profecías es primitivo en la recensión hebraica.

El libro presenta un número relativamente corto de *interpolaciones*, de *complementos* y de *cargas*. He aquí los casos más importantes: 10,1-16; 17,19-27; 25,12-13c.14; 30,10-11.23-24; 31,10-11.26.38-40; 32,17-23 (en parte); 50-51,58; 52. Es sabido que los libros bíblicos eran libros vivos en los que las generaciones sucesivas no vacilaban en inscribir sus pensamientos y sus esperanzas, libros confiados a una comunidad y transmitidos por una tradición. El libro de que nos ocupamos ofrece la prueba de ello, si bien dentro de ciertos límites. En este sentido ha surgido la cuestión de si cierto número de trozos de tono parenético muy marcado y de estilo deuteronomíco no representarían reelaboraciones y ampliaciones de la predicación de Jeremías, efectuados en vista de la lectura sinagoga, en tiempo de la cautividad. La existencia de sinagogas ya en esta época, aun cuando no se ha probado rigurosamente, no es inverosímil. Se trata de 7,1-8; 3; 11,1-14; 16,1-13; 18,1-12; 21,1-10; 22,1-5; 25,1-14; 34,8-22; 35. Esta opinión, sostenida enérgicamente por Mowinckel y Rudolph, es presentada con reservas por Weiser y rechazada decididamente por Eissfeldt y Oesterley-Robinson: «Lo que se denomina estilo deuteronomíco es sencillamente la forma que adoptó la prosa retórica hebraica en la última parte del siglo VII y en la primera del VI y no se ve inconveniente en que Jeremías la utilizara»<sup>5</sup>. Por lo demás, la era de las amputaciones masivas, cuyo mejor representante es Duhm (1901), parece estar ya bien olvidada. Este crítico sólo dejaba a Jeremías 270 versículos y a su biógrafo 200, atribuyendo 850 a comentaristas más recientes; ¡Jeremías no había escrito fuera de la carta del cap. 29, más que unas sesenta oraciones con el ritmo, elegíaco de la *qinâ*! P. Volz (1922), siguiendo a Schwally (1888), consideraba todavía como no auténticas todas las profecías contra las naciones. La crítica contemporánea es más matizada en este particular y, fuera de los oráculos contra Babilonia (50-51,58), cuya autenticidad se niega univer-

5. OSTERLEY-ROBINSON, *An introduction to the books of the Old Testament*, Londres 1941, p. 298.



salmente, habla más bien de un núcleo jeremiano, a veces notablemente sobrecargado (Weiser). Es verosímil que los capítulos mesiánicos (particularmente los cap. 30-33) deban interpretarse en esta perspectiva.

Finalmente, se observa en el libro gran *desorden*, como resulta del número de *duplicados*, de la mezcla de las tres *formas* literarias clásicas (material oracular, biografía, autobiografía) y, sobre todo, de la falta de consecuencia en las indicaciones cronológicas desparramadas por el libro (3,6; 21,1; 24,1; 25,1; 26,1; 27,1; 28,1; 29,2; 32,1; 33,1; 34,1; 35,1; 36,1,9; 37,5; 39,1-2; 40,1; 45,1; 46,1; 49,34; 51,59).

#### *Formación del libro.*

La formación del libro es una historia muy complicada, en la que interviene principalmente Baruc, escriba de profesión, uno de los nobles (51,59 comparado con 32,12) ganados para las ideas de Jeremías y que se le mantuvo fiel a través de sus pruebas. El título del libro (1,1-3), de factura laboriosa, atesta diversas etapas en la formación del libro y no logra cubrir toda su materia, puesto que los cap. 40-44 no caen dentro de los datos enunciados. Se pueden distinguir cuatro etapas:

##### *a) El rollo de 605-604.*

Dictado por Jeremías a Baruc y leído tres veces en la misma jornada, contenía los oráculos que había pronunciado el profeta desde 626 «contra Jerusalén, Judá y todas las naciones» (36,2.29.32). Este programa corresponde al dato explícito de 25: los versículos 1-13b de este capítulo constituyen como el sumario recapitulativo de los oráculos contra Jerusalén y Judá, y los versículos 15s, la introducción a los oráculos contra las naciones en su forma primitiva. La reconstitución del rollo básico, no obstante la parte de conjetura que implica, se puede realizar de manera bastante verosímil. De los *dichos* de Jeremías y de sus escritos autobiográficos se descartan los trozos posteriores a 605-604; los que son ajenos al tema de amenazas (promesas; confesiones: sabiduría); los que se referían sólo a un círculo determinado de la teocracia (reyes, profetas). *Grosso modo* queda: 1,4-6,30 (predicación en tiempo de Josías); cap. 7-20 (predicación bajo Yoyaquim, menos los trozos que enumeraremos a continuación); 25; 46-49,33 (excepto 46,13-28).

##### *b) Los complementos del rollo.*

Según 36,32, a este rollo básico se añadieron «muchas palabras del mismo género». No se nos dice quiénes fueron los responsables ni cuál fue la frecuencia de estas adiciones, pero lo natural es pensar en primer lugar en Baruc. Completaría los oráculos amenazadores con los del mismo tipo que fueron proferidos después de 605-604: 10,17-22; 12,7-14; 13,12-19; 15,5-9; 16,16-18; 18,1-12; 46,13-36; 49,34-39. De la misma manera recogería también en el rollo — que así se convertía en una memoria a manera de diario — relatos con ribetes de amenaza procedentes directamente de su maestro (24; 27; 35). Después de los acontecimientos de

586, pudo — pero esto no es tan seguro — añadir a su manuscrito los dos libritos contra los reyes (21,11-23,8) y contra los profetas (23,9-40). En fin, después de la muerte de Jeremías, insertaría los dos preciosos folios en que el profeta transcribía sus «Confesiones» (11,18-12,6; 15,10-12; 17,12-18; 18,18-23; 20,7-18).

c) La biografía de Jeremías.

Paralelamente a este trabajo de colector, Baruc escribía sus propios recuerdos sobre Jeremías, una como apología por los hechos, donde el escriba expresaba su fe en la misión de su maestro, insistiendo en las fases dolorosas de su carrera entre 608 y 586. Esta biografía comprende pasajes en tercera persona, cuya serie cronológica es la siguiente: 19,2-20,6; 26; 36; 45; 28-29; 51,59-64; 34,8-22; 37-44. Verosimilmente acabó Baruc su escrito en Egipto (43,6). Como era tan frecuente la correspondencia entre Jerusalén y los desterrados, es probable que algunas copias (no necesariamente completas) llegaran a Babilonia por intermedio de la ciudad santa. Por lo demás, esto se puede aplicar a todos los folios en que Baruc formuló el pensamiento de su maestro.

d) La edición de la cautividad.

De todos modos, en Babilonia, en la comunidad abierta hacia el porvenir, es donde hay que situar el trabajo definitivo que dio por resultado nuestro libro actual. Sin embargo, antes de esta última obra de compilación y de síntesis, hay que notar una circulación y una meditación intensa de los escritos de Jeremías. Se formaron opúsculos reuniendo elementos diversos, como la colección 27-29, que formaba una especie de mensaje a los desterrados y debió de tener su autonomía ya antes de 586. Extractos, debidamente encabezados, se sacaron quizá de conjuntos más importantes con miras a la lectura sinagoga. El «libro de la consolación» (30-31 + 32-33) merecía particular atención. Los libritos contra los reyes (21,11-23,8) y los profetas (23,9-40) debieron de seguir leyéndose separadamente. Toda esta literatura era eminentemente útil a los desterrados, que hallaban en ella materia de reflexión, arrepentimiento y conversión. El público de Ezequiel y del Segundo Isaías fue primeramente el de Jeremías. Hacia fines de la cautividad y partiendo de toda esta materia compleja, utilizando el orden que existía parcialmente en ella, añadiendo también algunos pasajes útiles espiritualmente a la comunidad (sobre todo 10,1-16; 33,14-26; 50-51,58; 52), un redactor daría al libro de Jeremías su forma definitiva.

*División del libro.*

La primera parte, de 1 a 20, sigue *grosso modo* el orden cronológico. Está tomada del «rollo», excepto 19-20,6 que está extraído del escrito biográfico de Baruc (palabra clave: «alfarero», en 18,1 y 19,1). Por un efecto de contraste se introdujo 21,1-10 (escrito biográfico) por oposición a 20,1 (palabra clave: *pašhur*). 21,1-10, que habla de Sedecías, daría lugar a la introducción del librito sobre los reyes (21,11-23,8), seguido, por ana-

logía del tema, de otro sobre los profetas (23,9-40). Pero en realidad 24 se enlaza con 21,1-10. 25,1-13b era la conclusión primitiva de 1-20.

La segunda parte, introducida por 25,15s, es de asunto homogéneo. Los oráculos contra las naciones figuraban allí inmediatamente. Se les añadió, hacia fines de la cautividad, el oráculo contra Babilonia (50-51,58), con el que se ha relacionado a 51,59-64, tomado del escrito biográfico de Baruc.

La tercera parte agrupa artificialmente materiales de proveniencia de diferentes épocas, en los que el redactor leyó las promesas de salud.

Estas tres partes daban al libro la disposición clásica de Isaías y de Ezequiel: profecías contra Judá; contra las naciones; profecías de bienaventuranza. Sigue una cuarta parte, homogénea, que termina 45, cuasi firma de Baruc. Se introdujo con 36, quizá porque se pensó que los treinta y cinco primeros capítulos contenían todas las adiciones exigidas por 36,32.

Tenemos, pues, este plan:

- I. Oráculos contra Judá y Jerusalén (1,4-25,13b).
- II. Oráculos contra las naciones (25,13c-38; 46-51).
- III. Profecías de bienaventuranza (26-35).
- IV. Los sufrimientos de Jeremías (36-45).
- V. Apéndice: la catástrofe de 586 y la rehabilitación de Yoyakín (52).

3. VIDA Y ACTIVIDAD DE JEREMÍAS.

*Orden cronológico de los relatos y de los discursos.*

626: Vocación (cap. 1).

626-622: Llamamientos a la conversión dirigidos a Judá; anuncio de una invasión procedente del septentrión (el conjunto 2-6, excepto 3,6-18 y 5,18-19).

622: Predicación de la reforma deuteronomica (11,1-14).

Después de 622: Anuncio del retorno del Israel del norte (30-31,22; 3,6-13).

609: Abandono de la reforma (adiciones a 11,1-14). Persecución de las gentes de Anatot contra Jeremías (11,18-12,6).

608-605: Lamentación sobre Joacaz (22,10-11). Discurso contra el templo (7-8,3; 26). Advertencias a Yoyaquim (21,11-22,9).

605-604: Victoria babilónica de Karkemis (46,2-12). Invasión de los campos palestinos (9,9-21). Anuncio de la ruina y de la cautividad que sólo la conversión podrá evitar (el conjunto 8,4-10,25, excepto 10,1-16). Anuncio del juicio de Judá y de las naciones vecinas por un pueblo del norte (25). El fondo de los oráculos contra los filisteos (47), Moab (48), Ammón (49,1-6), Edom (49,7-22), Damasco (49,23-27), Quedar y Hasor (49,28-33). La visión simbólica del cinturón en el Eufrates (13,1-11). Llamamiento a la conversión, so pena de destierro (13,20-27; 16-17,11, excepto 16,14-15.19-21). Oración de Jeremías contra sus perseguidores



(17,12-18). Filípica contra Yoyaquim (22,13-19). Entrada en funciones de Baruc (36). Profecía tocante a su suerte (45).

Hacia 602: Judá sitiado por sus vecinos (12,7-17; 13,12-17). También se podrían poner en esta fecha los oráculos contra Moab (48) y Ammón (49,1-6) que acabamos de datar en 605.

Hacia el 600: El vaso fallido; quejas de Jeremías (18). El cántaro roto (19-20). La vocación renovada (15,10-21).

De fecha indeterminada bajo Yoyaquim: Acerca de la sequía (14-15,9). Contra los profetas (23,9-40).

597: Contra Yoyakín (22,20-30). Durante el sitio: episodio de los rekabitas (35). Después del sitio (13,18-19).

593-592: Lucha contra los falsos profetas (27-28). Cartas a los deportados (29). Las dos cestas (24). Acción simbólica contra Babilonia (51,39-64). Oráculo contra Elam (?), 49,34-39.

Hacia 589: Contra los reyes infieles y anuncio de un rey justo (23,1-8).

587-586: Sitio de Jerusalén (37-38). Revocación de la liberación de los esclavos (34,8-22). Oráculos sobre la suerte de Sedecías (34,1-7; 21,1-10). Compra de un campo de Anatot y anuncio del retorno (32, excepto 18-23; 33, excepto 14-26). Conclusión del libro de la consolación (30-31) mediante la añadidura de 31,23-40. Vestigios de profecías de bienaventuranza (3, 14-18; 5,18-19; 16,14-15.19-20).

586 (julio a octubre): Acontecimientos que suceden en Judá después del sitio (39-43,7). Anuncio de la invasión de Egipto por los caldeos (46, 13-26).

### *Grandes divisiones de la vida de Jeremías.*

Dividimos la vida de Jeremías en tres fases que coinciden con los reinados de Josías, de Yoyaquim y de Sedecías. La primera (626-609) nos es conocida sobre todo por sus principios. Entonces Jeremías no tiene todavía treinta años; no tiene nada de extraño que observemos en él rasgos de juventud: el carácter frondoso de su predicación, la influencia marcada de los profetas anteriores y hasta las alusiones, que coincidirán con la reforma de Josías del año 622.

La segunda fase (608-597) puede llamarse el «Getsemaní» del profeta: período uniformemente sombrío y doloroso, que parece comenzar hacia los cuarenta años.

La tercera (597-586), período de madurez, se concluye con fórmulas de esperanza y con la victoria de la fe: al tiempo que cae Jerusalén, va a esbozarse para la religión el paso de un orden caducado a otro superior.

### *Preparación providencial y vocación.*

Jeremías nació quizá hacia el 645, en Anatot, 6 km al norte de Jerusalén, en tierras de Benjamín, que tiene conexiones con el antiguo reino del

norte. Ahora bien, desde sus primeras profecías, Jeremías no quiere desesperar de las tribus entonces sometidas a Asiria (31,2-22; 30,5-21). Esta atracción del norte es la mejor explicación de la afinidad que muestra con Oseas: la influencia de éste, al que se ha llamado «el Jeremías del norte» (Stanley) se percibirá desde los primeros oráculos. Los dos hombres tienen, por lo demás, la misma ternura hacia el pueblo al que deben anunciar desgracias. Importa notar esta coincidencia psicológica. Por las dos partes, el temperamento emotivo hace irrupción en pleno mensaje. Jeremías debió tanto más asimilarse la manera de Oseas cuanto que entre ambos había cierta afinidad de alma. En Jeremías, este temperamento debió de afinarse por sus ascendencias sacerdotales (2,1). Su familia descendía, sin duda, de Ebyatar, desterrado a Anatot por Salomón (1Re 2,26-27). En sus oráculos se descubre el amor a la vida rural y familiar; su misma escatología llevará esta marca. Salvo alguna excepción (4,23-26), estará exenta de elementos catastróficos; la ausencia de aves, el paro del molino, la extinción de la lámpara, ésas son las cosas que afligirán el alma del profeta. El tiempo en que aparece Jeremías es sombrío. Al exterior, todavía el dominio de Asur y las incursiones escitas; en el interior, la crisis sincretista que todavía no se ha superado.

El libro comienza con el relato de la vocación. Jeremías no se espanta, como Isaías, por la presencia divina; todo sucede como si esta visión no fuese la primera, sino el sello de todo un pasado místico. Jeremías se amedrenta por su misión de profeta sobre las naciones (1,5-10), se defiende y luego cede: tal será el ritmo de su vida interior. Dos visiones (v. 11-13) acaban la fase de iniciación; Yahveh, comentando la segunda (v. 14-19), hace prever a su profeta un ministerio sin éxito, pero sostenido y suavizado por el trato divino.

### *La predicación bajo Josías (626-609).*

#### *a) Los comienzos.*

El profeta tenía quizá veinte años cuando se puso a predicar en Jerusalén y en los alrededores. La situación religiosa y moral que tenía delante de sí no era nada halagüeña. Las tendencias inveteradas del pueblo, el ejemplo de los reyes y la influencia asiria habían contribuido a contaminar el yahvismo. Yahveh era considerado como el Dios nacional, al que se recurre en caso de peligro (2,27-28; 3,4-10); pero, según la expresión de Elías, se cojeaba de los dos lados (1Re 18,21). Los falsos dioses que se adoraban componen dos grupos. El primero, que comprende a los baales y astartés de origen local o fenicio, tenía su culto fuera de las ciudades (excepto 32,29), en los lugares altos, y admitía sacrificios humanos; el segundo, que comprendía el *ejército del cielo*, es decir, los dioses astrales de Asur, tenía su culto en las terrazas de las casas, y parece haber implicado ritos más sencillos, como la ofrenda de tortas. Como Oseas, Jeremías hace el proceso de los lugares altos y ataca al culto inmoral y sanguinario que en

ellos se celebra. Considera al Yahveh «baalizado» como un mero Baal. Denuncia también el formalismo y los regateos que hacen estragos en el culto regular del templo. Está, finalmente, escandalizado de las injusticias sociales y de la vida moral tan imperfecta de sus contemporáneos. Si se le ha de creer, el mal es general (5,1; 6,13).

También el castigo está a las puertas. En los capítulos sobre el «enemigo del norte», aparece el poeta más que el predicador. Nunca se ejerció tanto el genio visual de su imaginación (4,13.15.19-21; 5,15-17; 6,22-23). Para identificar a este enemigo, anunciado hacia la misma época por Sof 1, se puede dar esta solución: el profeta no parece referirse a los escitas en cuanto tales, pero pudieron dejar huellas en su espíritu (cf. p. 487).

b) La reforma de 622.

La cooperación de Jeremías en esta reforma es negada por Duhm. Según Dumeste, la actitud del profeta habría sido expectante. La mayoría de los críticos admiten una cooperación real que, si hemos de creer a Condamin y Von Rad, no se habría desmentido en lo sucesivo. Se puede pensar en un alistamiento en el ejército de los misioneros benévolos que utiliza la autoridad real (Lods) y en un establecimiento en Jerusalén según los datos de Dt 18,6<sup>6</sup>. Es verosímil que Jeremías cooperara a la reforma manteniéndose en su puesto, que no es todavía el primero. Y esto por las razones siguientes: 1) 25,3 supone que no interrumpió su ministerio; 2) 26,24; 29,3; 36,11-19; 39,14; 40,5.6 atestan la amistad de Jeremías con la familia de Safán, uno de los promotores de la reforma (2Re 22,8-14); 3) los sentimientos que manifiesta al rey reformador refuerzan la tesis; finalmente, la fraseología y la doctrina jeremianas son con frecuencia deuteronomías (circuncisión del corazón, amor de Dios) y 11,2-8 (en parte) debió de pronunciarse en estas circunstancias. Durante los años siguientes, Josías extiende su poder sobre el antiguo reino del norte (2Re 22,19); se bosqueja la unidad de Israel; entonces Jeremías afirma su esperanza en una serie de oráculos (30,1-31,22) que originariamente concernían al reino del norte (Weiser).

c) El escándalo de 609 (cf. p. 242).

La reforma religiosa iba de la mano con una política de independencia nacional. Así, cuando en 609 el faraón Neco II acudió en socorro de Asiria agonizante, Josías quiso impedir la expedición que podía salvar al antiguo enemigo de Judá. Pero cayó muerto en el combate de Megidó (2Par 36, 20-35). Esta muerte debió de ser un rudo golpe para los promotores de la reforma: el rey, que se había consagrado a seguir el Deuteronomio, no había tenido las bendiciones temporales prometidas a los verdaderos yahvistas. En 2Par 36,25 se señala la lamentación que Jeremías compuso por Josías (22,15-16).

*El ministerio bajo Yoyaquim (608-597).*

a) La filípica: 22,13-19.

Ésta contiene un retrato nada halagüeño del nuevo soberano, hechura del faraón. Verdadero déspota oriental, injusto y amigo del fausto, Yoyaquim parece poderse añadir al trío Acáz, Manasés, Amón, si bien 2Re 24,4 reconoce que no igualó al peor de ellos. No se sabe si Yoyaquim restituyó un puesto oficial a la idolatría (cf. 7,31): por lo demás, basta que descuidara las medidas antiidolátricas de su padre para que comenzaran a reflorcer las prácticas populares (7,31).

b) Las falsas garantías.

Jeremías, ante un pueblo de dura cerviz, demuestra que no hay que fundar la seguridad en apoyos vacilantes: la circuncisión, el culto, el cuerpo de los profetas, el Estado, el templo mismo. Sólo una cosa importa, el «conocimiento de Yahveh» (9,23; 22,16). Hay que notar la impresión que produjo la gran profecía contra el templo (7 y 26): Yahveh no está más ligado con Sión que lo había estado con Silo. Ahora bien, entonces se creía en la inviolabilidad del templo, e Isaías no había dejado de influir en la consistencia de este «dogma» popular; probablemente se debió a la violencia de su intervención que Jeremías fuera alejado del templo durante varios años.

c) El anuncio de la invasión y del destierro.

La invasión aparece cada día más clara. Por otra parte, Babel se ha convertido en instrumento de Yahveh para todo el Oriente Próximo (25,17-38). En 605, ya como en un preludio, canta Jeremías la derrota de Egipto en Karkemís: la clave de bóveda del Creciente fértil había cedido y Nabucodonosor podía proseguir hacia el oeste su marcha victoriosa. Entonces dio Jeremías un sentido concreto a sus poemas sobre el enemigo del norte, pronunciados a comienzos de su actividad. Se ha dicho, como en el caso de Sofonías, que la incursión de las hordas escitas había dado ocasión a estos poemas y Lods ha visto en esta incursión incluso el acontecimiento que determinó la vocación de Jeremías. Hoy día no hay ya tendencia a subrayar el elemento de misterio que hay en estas fuerzas desencadenadas del norte o de las extremidades del mundo (véase también Ez 38-39; Jl 2,20). Sea de ello lo que fuere, en 605 el enemigo del norte lleva un nombre.

Yoyaquim supo inclinarse sin que Judá tuviera que sufrir. Pero, hechura del faraón, no pudo menos que recurrir a él; así Nabucodonosor, hacia 602, envió contra Judá expediciones punitivas (2Re 24,1-7) antes de presentarse en persona para poner un primer cerco a la ciudad de Jerusalén en 598-7.

d) Las «Confesiones» de Jeremías.

Jeremías, como lo harán más tarde algunos salmistas, dejó confidencias, oraciones y casi un diálogo entre él mismo y su Dios. Imitaba en esto el estilo de los salmos de lamentación, pero poniendo en sus poemas

6. H. CAZELLES, *Jérémie et le Deuterome\**, RSR 1951, p. 5-36.

toda su alma, hasta tal punto que aparece como creador literario. De esta manera expresó sus sufrimientos, todos ellos ligados con su ministerio. La coloración de su predicación con amenazas, el fracaso de su ministerio, las persecuciones oficiales o solapadas que sufre, la enfermedad (17,14), el aislamiento moral (16,1-9), son otras tantas ocasiones de sufrir que va mencionando sucesivamente. Su temperamento le predisponía a sentir las profundamente: aparece como un sensible que no deseó nunca la desgracia de su pueblo, como un tímido cuyas fórmulas brotan en palabras seguidas y brutales (13,23), como propenso al desaliento (15,19). En dos ocasiones llega al paroxismo de su dolor: en 12,1-6, cuando plantea, por primera vez en la Biblia, el problema del gobierno divino en relación con el individuo; en 15,10-11.15-21, cuando, en medio de su carrera, Yahveh le renueva su llamamiento y lo invita al esfuerzo moral y al progreso espiritual.

Este sufrimiento del profeta lo abrió a su Dios; su piedad es una conversación continua con Dios. En el momento en que el templo se va a derrumbar, en que él mismo es alejado de él, Jeremías desarrolla a través de su sufrimiento una piedad individual que si bien tiene sus defectos (altriva: 12,3; interesada: 20,12), encamina hacia el evangelio. Jeremías es el padre de esos «clientes de Yahveh» que más tarde se llamarán sus «pobres».

#### *El ministerio bajo Sedecías (597-586).*

##### *a) El período entre los dos sitios (cf. p. 242s).*

Yoyaquim murió antes de la caída de Jerusalén en 597. Nabucodonosor excluyó del trono a su hijo Yoyakín, al que llevó cautivo, y escogió como rey a Sedecías, hijo de Josías. Privado de los consejeros reales deportados con Yoyakín, Sedecías, carácter débil, se dejó arrastrar a una liga antibabilónica. Esta política descabellada tuvo como resultado el segundo sitio de Jerusalén (587-586).

Entre los dos sitios se produjo, pues, un movimiento nacionalista, al que se opuso Jeremías. Para él, el centro de gravedad de la nación no está en Jerusalén, sino en la cautividad, donde se prepara el Israel del porvenir (29 y 24). En la capital, numerosos profetas le contradicen: a su parecer, hay que rebelarse contra Babilonia a una con los pequeños pueblos del Asia occidental que sueñan con el desquite al llamamiento de sus propios profetas. Jeremías venció, a lo que parece, su propaganda.

##### *b) El sitio de 587-586.*

Los capítulos que cuentan el sitio y que se deben a la pluma de Baruc, son de los más vivos de la Biblia. Un primer oráculo a Sedecías data de los combates en torno a Jerusalén. Jeremías propone «el camino de la vida y el camino de la muerte», hay que rendirse o perecer (21,1-10). Un segundo oráculo (34,1-7) anuncia al mismo rey que irá a Babilonia y deja entrever la posibilidad de una muerte tranquila. Un tercer oráculo le es dado duran-

te la interrupción del asedio a consecuencia de la intervención del faraón (37,3-10). Siguen luego:

Revocación de la liberación de los esclavos, practicada para atraerse el favor divino y seguramente para aumentar el número de los combatientes (Jer 34,8-22).

Encarcelamiento de Jeremías por traición, en un profundo foso (37, 10-16). Reanudación del asedio y cuarto oráculo a Sedecías, que hace que se ponga a Jeremías en el patio de los guardias (34,17-21).

Quejas de los jefes a propósito del derrotismo del profeta: lo meten en una cisterna, de donde lo salva el rey (38,8-13).

Jeremías encarcelado de nuevo en el patio de los guardias; quinto oráculo a Sedecías: hay que rendirse (38,14-28).

Compra de un campo en Anatot y anuncio del retorno (32).

c) Los oráculos sobre el porvenir del pueblo y de la religión.

La mayor parte de sus profecías de prosperidad las pronunció Jeremías en el momento más trágico de su vida. Están contenidas principalmente en 30-31 + 32-33. El primer grupo repite los oráculos pronunciados en favor de los desterrados del reino de Israel: recordemos que cuando la expansión política de Josías hacia el norte, Jeremías había cantado el restablecimiento de los desterrados y la restauración de la unidad en torno a Sión como en tiempo de David. Es notable que para Jeremías sólo después de una expiación suficiente se puede ser beneficiario de las promesas. Tal es el caso del Israel del norte, en destierro desde 721, de los deportados de 597, para quienes la permanencia en Babilonia habrá sido una purificación (24; 29) y sobre todo de la generación que habrá vivido las angustias de 586.

Jeremías canta, pues, la restauración de Palestina con Jerusalén como centro religioso y un rey de la dinastía davídica. La antigua alianza, que ha fracasado, será reemplazada por una nueva. En el porvenir, Yahveh obrará directamente en el corazón del hombre (31,33) y le dará un corazón (24,7); la ley no será ya grabada en tablas, sino en este corazón, sin que sea necesario enseñarla (31,32-34). Todos conocerán a Yahveh (31,34). La religión, sin dejar de ser nacional, será, pues, personalizada. La desaparición del arca (3,16) es una anticipación de la palabra de Jesús sobre los verdaderos adoradores del Padre (Jn 4,23). Nötscher ha escrito, comentando el pasaje esencial, 31,31-34: «En ninguna parte expresó Jeremías tan felizmente y con tanta energía la idea de que la religión es un trato interior que une al individuo con Dios; Dios lo concede como un don, el hombre debe explotarlo como un bien personal.»

En una palabra, Dios comenzó por hacer vivir intensamente a Jeremías, su profeta, lo que iba a ser su mensaje esencial con miras al porvenir.

*El fin de Jeremías.*

Nabucodonosor instituyó gobernador a Godolías, uno de los amigos de Jeremías (39,14; 26,24). Éste apoyó la política del nuevo amo: sumisión al caldeo, tranquilidad y trabajo. Se habían agrupado alrededor de Mispá: hubo un período de tregua y la abundante cosecha (40,12) pudo parecer una bendición divina. Pero ya en octubre Godolías caía asesinado por Ismael, miembro de la familia destronada. Era éste un fanático (31,3), envidioso; además era empujado por los ammonitas, vecinos de Judá (40, 12). El aniversario de este asesinato se celebró en la cautividad con un duelo público (Zac 8,19). Muchos judíos perdieron totalmente los ánimos con estos acontecimientos; no habiendo logrado apoderarse del asesino y temiendo que se los acusase de complicidad (41,18), huyeron a Egipto, llevándose consigo al profeta que, verosímilmente, no tardó en morir allí. El cap. 44 pone en su boca las últimas palabras que nos quedan de él.

La gloria de Jeremías consiste en haber orientado en forma decisiva las almas del Antiguo Testamento hacia la economía cristiana, de la que tuvo como un presentimiento. Son numerosos los pasajes neotestamentarios que invocan parentesco con Jer 31,31-34 (2Cor 3,3ss; Heb 8,8ss; 10, 11-17). San AGUSTÍN señaló bien esta concordancia: «Fácilmente se echa de ver que la diferencia entre la antigua y la nueva alianza consiste en que, en la primera, la ley está escrita en tablas de piedra, mientras que en la segunda está grabada en los corazones; en que la una, completamente exterior, sólo inspira temor, mientras la segunda, del todo interior, nos colma de alegría; en que la primera hace al hombre prevaricador por la letra que mata, mientras la otra hace amar esta misma ley por el espíritu que vivifica. No se puede, pues, decir con verdad que si Dios nos ayuda a practicar la justicia y opera en nosotros el querer y el hacer, según su voluntad (Flp 2,13), es sólo porque hace resonar exteriormente en nuestros oídos preceptos de justicia, sino porque nos da interiormente el crecimiento (1Cor 3,7), derramando en nuestros corazones la caridad por el Espíritu Santo que nos es dado (Rom 5,5)» (*De Spiritu et littera*, 24,24).

CAPÍTULO CUARTO

LOS PROFETAS DE LA ÉPOCA DE LA CAUTIVIDAD

La catástrofe de 586 marca una etapa decisiva en la historia del pueblo escogido. Bajo la presión de los acontecimientos, el sueño de un imperio temporal es sustituido por una comunidad cuya escala de valores no será ya de orden político, sino religioso: «el pueblo de los santos del Altísimo». Esto no sucederá en un día, ni tampoco sin nuevas recaídas: así pues, los profetas conservan todavía su papel para orientar al judaísmo hacia sus destinos.

Con esto queremos decir la importancia que tiene la cautividad para el desarrollo literario y doctrinal de la Biblia. Mientras en Palestina continúa una vida disminuida, el verdadero núcleo de la nación está en Babilonia. Una parte de los deportados se adapta a esta vida en tierra extranjera; otros, los idealistas, suministrarán los contingentes del retorno. A este público, pronto a las ilusiones, al desaliento y a la esperanza, se dirigen dos profetas, uno a principios de la cautividad, otro hacia el fin.

§ I. Ezequiel.

BIBLIOGRAFÍA

- Introducciones, traducciones, comentarios en p. 218 y 433 (P. AUVRAY, BJ\*;  
A. G. COOKE, ICC; L. DENNEFELD, BPC\*; A. LODS, B. CENT.; A. B. DAVIDSON, CBSC...).
- P. AUVRAY, *Ézéchiel\**, Paris 1947.  
— *Le problème historique du livre d'Ézéchiel\**, RB 1948, 503-519.
- A. GELIN, *Ézéchiel\**, en *Catholicisme* IV, 1021-1028, Paris 1954.
- J. STEINMANN, *Le prophète Ézéchiel et les débuts de l'exil\**, Paris 1953.
- A. BERTHOLET, *Hezechiel*, Tubinga 1936 (HAT).
- C. G. HOWIE, *The Date and Composition of Ezechiel*, Filadelfia 1950.
- G. FOHRER, *Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel*, Berlin 1952.  
— *Ezechiel*, Tubinga 1955 (HAT).
- H. H. ROWLEY, *The Book of Ezechiel in Modern Study*, en «Bull. J. Rylands Library», Manchester 1953, 146-190.
- W. ZIMMERLI, *Ezechiel*, Neukirchen 1955-1959.

## 1. EL PROBLEMA DE EZEQUIEL.

*Ezequiel, ¿profeta de la cautividad?*

Nuestro último medio siglo ha transformado profundamente la problemática del libro de Ezequiel. Mientras a principios de siglo estaban de acuerdo los críticos para ver en el profeta un personaje de la cautividad y para afirmar que «ningún libro del Antiguo Testamento se distingue tanto como el suyo por señales tan decisivas de unidad de autor y de integridad» (G.B. Gray), actualmente cierto número de autores han roto con esta casi tradición exegética.

Se ha tomado por blanco la fecha recibida y de ahí se ha pasado a tratar como una ficción el marco babilónico. El libro se habría escrito después de la cautividad según C.C. Torrey (1930), N. Messel (1945) y L.E. Browne (1952). Estos críticos acentúan, evidentemente, la unidad del libro.

Por el contrario, G. Hölscher (1924), cuya crítica quirúrgica recuerda la de Duhm a propósito de Jeremías, consideró como auténtico sólo una sexta parte del libro, es decir, los poemas, mientras un redactor posterior sería responsable de la prosa. W.A. Irwin (1943) ha aumentado un poco el precioso núcleo, distribuyéndolo entre un ministerio en Palestina y otro en la cautividad. Entre tanto, V. Hertrich (1932) y J.B. Herford (1935) optaban por un ministerio puramente palestino situado antes de la caída de Jerusalén: un redactor de la cautividad habría reelaborado profundamente la obra hacia 573.

Vemos, pues, cómo poco a poco se ha ido planteando la cuestión del lugar donde había ejercido su ministerio el profeta. V. Hertrich, partidario del único ministerio en Jerusalén, ha influido ciertamente mucho en la crítica posterior. El manual de Oesterley-Robinson (1934) aceptó el período palestino, que habría comenzado en 602, y conservó el del destierro a partir de 597. A. Bertholet (1936) ha dado forma clásica a la teoría del doble ministerio. Le han seguido Auvray (1947), Van den Born (1947), W. Robinson (1948), J. Steinmann (1953). Bertholet detecta dos vocaciones en los cap. 1-3: la primera (1,4-2,2) que abre el ministerio babilónico en 585, la segunda (2,3-3,9), el ministerio palestino en 593: un redactor habría transferido todo el ministerio a la cautividad, pero su trabajo, discreto, habría dejado subsistir toda la obra de Ezequiel; el comentario de Bertholet se demuestra, en definitiva, conservador. Ha influido incluso en los que le niegan su adhesión. Un hecho preciso como 11,13, parece postular la presencia de Ezequiel en Jerusalén. Así A. Bentzen (1948) ha lanzado la hipótesis de un retorno del profeta a la capital por gracia del vencedor que se habría servido de él como miembro de una «quinta columna». Pero, en este caso, no se comprende cómo el profeta habría evitado la suerte de Jeremías.

Las discusiones no han logrado desalojar a la crítica tradicional, que

incluso ha podido ganarse algunos puntos estos últimos años en reacción consciente contra Bertholet. Notemos los nombres de O. Eissfeldt (1934), G.A. Cooke (1936), L. Dennefeld (1946), F. Spadafora (1948), J. Ziegler (1948), C.G. Howie (1950), A. Lods (1950), G. Fohrer (1952) y, finalmente, H.H. Rowley (1953), que concluye así: «Yo hallo en este libro una unidad mayor que en los de Isaías o Jeremías. Sin embargo, no creo que debamos considerar el libro en su forma presente por el profeta en persona. Sus materiales se remontan probablemente a él o a sus discípulos y fueron utilizados por un redactor que suplió en pequeña escala lo que no hallaba en sus fuentes. Yo me inclino a situar todo el ministerio de Ezequiel en Babilonia, en el período inmediatamente antes de la caída de Jerusalén y después de ella.»

*Hacia una solución.*

Podemos, siguiendo a Fohrer, hacer valer una serie de argumentos en favor de la tesis tradicional:

1) El público al que se dirige la obra aparece bastante vago a primera vista: se diría que Ezequiel se dirige al alma de la patria. Sin embargo, las designaciones son claras. «La casa rebelde» corresponde a lo que dice Jeremías en su carta a los desterrados (Jer 29,21s); estos últimos aparecen como creyendo en Yahveh, pero que resisten a las lecciones de la hora, siempre prontos a escuchar a los profetas de bienaventuranzas que hay en medio de ellos (Jer 29,15; Ez 13,3,6,9). En sus apóstrofes a Jerusalén, Ezequiel procede como Is 52,1,7-9; 54,1s; habla igualmente, de lejos, a los pueblos extranjeros cerca de los cuales no ha ido (Ez 21). Sobre todo distingue a los que interpela (en segunda persona, los desterrados) y a los que amenaza con el castigo (en tercera persona, los de Jerusalén): 5,1-17; 11,17-20; 14,12-23.

2) En efecto, no hay dos visiones inaugurales. 1,2-2,2 no constituye un relato de vocación, sino un relato de teofanía. Se ha hecho notar<sup>1</sup> una tradición rabínica que hace comenzar la carrera de Ezequiel en Palestina. Pero es muy fácil ver por qué el Targum y los rabinos pudieron alterar la tradición: era con el fin de situar el llamamiento divino en tierra de Israel.

3) Indicios complementarios: Si Ezequiel hubiese estado en Jerusalén, habría predicado la conversión, como Jeremías que, psicológicamente, no tenía más esperanza que él. La pintura esquemática de lo que concierne a Jerusalén no es de un testigo ocular; esto se aplica a los cuadros de la situación religiosa y moral, así como a los acontecimientos. Es también significativa la ausencia de profecía contra Babilonia. Hay que notar también las influencias babilónicas en cuanto a la expresión y al pensamiento<sup>2</sup>. En fin, la dependencia literaria respecto a Jeremías existiría únicamente

1. RB\* 1948, p. 514.

2. Véase R. TOURNAY, en RB\* 1953, p. 149.

en seis pasajes que pertenecen al rollo de 605-604 (Jer 1,8.17-18 y Ez 3,8-9; Jer 4,13 y Ez 38,9a; Jer 6,14b; 8,11 y Ez 13,10; Jer 6,26 y Ez 27,30-31; Jer 14,12 y Ez 6,12; 5,12; Jer 18,21 y Ez 35,5): esto localizaría bien en el tiempo las relaciones de los dos profetas y las situaría antes del comienzo de la carrera profética de Ezequiel.

### Formación y plan del libro.

La unidad literaria del libro, tan enérgicamente afirmada por la antigua crítica, como por la crítica temeraria que quería hacer de Ezequiel un pseudoepígrafo, parece verdaderamente un mito. Cooke (1936), tan moderado, lo reconoce. Hay agrupaciones artificiales, desplazamientos evidentes (Cooke, Eissfeldt, Bertholet, Bentzen, Fohrer están de acuerdo para restablecer el orden siguiente: 3,22-27; 4,4-8; 24,25-27; 33,21-22), duplicados, amplificaciones secundarias, pasajes no auténticos. A todo lo largo de la obra hay pasajes no datados que fueron añadidos a pasajes provistos de fecha.

Tales son los hechos en función de los cuales trataremos de representarnos la formación progresiva del libro. También en esto seguimos a Fohrer:

#### a) Estadio de las piezas sueltas (*löse Blätter*).

Ezequiel no era un escriba a la manera del autor del libro de Daniel, encerrado en su gabinete y pulidor de frases. Tenía una misión de hablar, de aconsejar. Lo hizo delante de un gran público o delante de pequeños grupos. ¿No se le trataba de «autor de hechizo» (33,32)? Pero consignó por escrito sus experiencias extáticas (ocho), sus acciones simbólicas (doce), las palabras de Yahveh. Estas últimas son la parte importante del libro; comprenden amenazas (sencillas o motivadas), lamentaciones, exhortaciones, promesas, palabras ocasionadas por una discusión, instrucciones (*tôrôt*), consignas que le conciernen personalmente. Unas veces comenzó Ezequiel por escribir antes de publicar (1-3,15; 3,16b-21; 33,1-6; 33,10-20). Otras veces predicó primero y luego redactó (caso de respuesta a una cuestión; caso de trozos que se presentan como una obra literaria: 16,1-43; 18,1-20; 23,1-27; 36,16-38). A veces reelaboró y sobrecargó estas diferentes piezas, lo que supone que algún tiempo existieron independientes.

#### b) Estadio de las colecciones.

Algunas colecciones agruparon los materiales según su origen (experiencia extática, acción simbólica), o en torno a palabras clave («ídolos» en 6; «espada» en 21), y las más de las veces según la afinidad del contenido. Así se rompió la continuidad de algunos textos; se juntaron trozos de fechas diferentes; profecías de prosperidad fueron yuxtapuestas a oráculos amenazadores, lo cual puede ser un indicio de actividad redaccional (11,14-21; 16,22.24); fueron añadidas glosas. Hay que observar que cierto número de críticos admiten que el mismo profeta reunió los diversos libritos o cuadernos.

Helos aquí tal como los ha distinguido Fohrer: 1,1-3,15 (vocación); 3,16a-5 (acciones simbólicas; 3,16b-21 está intercalado); 6 (ídolos); 7 (juicio); 8-11,21 (visita extática a Jerusalén); 11,14-21 (promesas añadidas); 12,1-10 (acciones simbólicas); 12,21-13,21 (palabras sobre la audiencia profética; se añadió 14,1-11 y 14,12-23); 15-16,43 + 20,1-31 (faltas de Israel; después de 587 se añadió 16,44-63; 20,32-44); 17-19 (pecados y castigo de los reyes: 17,22-24, promesa mesiánica, fue añadido, y 18 intercalado porque se pensó que ilustraba el destino de Sedecías, tratado en 17); 21 (palabras agrupadas en torno a la palabra clave «espada»); 22 (faltas que conciernen sobre todo a la sangre); 23 (Ohola y Oholiba); 24,1-27 (acciones simbólicas; aquí se situaban antes del trabajo redaccional 4,4-8; 3,22-27; 33,21-22); 25 (palabras sobre los vecinos de Judá); 26-28 (Tiro; 28,20-26 es discutido); 29-32 (Egipto); 33,1-20 (el deber pastoral; 3,16b-21 se situaba aquí antes del trabajo redaccional; 33,23-29.30-33 fueron introducidos); 34 (pastor y rebaño); 35 (Edom); 36-39 (palabras, experiencia extática y acción simbólica sobre la restauración de Israel; las palabras sobre Gog 38-39,20 fueron introducidas y rompen la continuidad entre 37,28 y 39,21; se plantea la cuestión de su autenticidad); 40-48 (*tôrâh* de Ezequiel).

#### c) Estadio del libro.

Este tercer estadio, más o menos contemporáneo del precedente, consistió en la disposición del conjunto sobre una base a la vez cronológica y lógica que resultaba corresponder en sus grandes líneas al desarrollo real de la actividad de Ezequiel. Parece ser que las profecías contra las naciones fueron introducidas en último término en su puesto actual, donde rompen la continuidad entre 24 y 33. El libro estaba ciertamente terminado antes del regreso de la cautividad, pues el templo de Ezequiel no corresponde al de Zorobabel.

El libro tiene un plan que recuerda los de Isaías y de Jeremías (griego):

- a) 1-24: oráculos contra Judá; b) 25-32: oráculos contra las naciones; c) 33-39 + 40-48, oráculos escatológicos.

## 2. LA PERSONALIDAD DE EZEQUIEL.

### *Un hombre complejo.*

Como san Pablo y santa Teresa de Jesús, Ezequiel sufrió tal vez de enfermedad, pero no se puede decir que fuera un neurópata. Como en el caso de san Pablo, nos hallamos ante un extático que entra profundamente en el mundo de Dios y participa en su designio. La mano de Dios está sobre él (1,3; 3,14-22; 8,1; 33,22; 37,1; 40,1); el espíritu de Dios toma posesión de él (2,2; 3,12.14.24; 8,3; 11,1; 37,1); cae sobre su rostro (1,28; 3,23; 9,8); queda sumido en el silencio (3,22-27; 24,25-27) y en el estupor (3,15) después del encuentro. El rapto es un momento importante del éxtasis. Parece percibirse en 3,22-24 y 37,1s: la «llanura» donde se ostenta la

«gloria de Yahveh» corresponde al vacío espacioso de las representaciones místicas; se percibe también en la visión inaugural y en su visita a Jerusalén (cap. 8s).

A propósito de Ezequiel, KITTEL<sup>3</sup> ha hablado de dos almas en un pecho. En efecto, no es difícil descubrir los contrastes de Ezequiel: es sacerdote y profeta; predicador y escritor minucioso; heraldo de la destrucción y de la salud; extático y lógico; apasionado y reflexivo; soñador y realista; duro y compasivo. Estos contrastes se resuelven en unidad: la unidad de una vocación. Tiene conciencia de ser enviado por Dios en un momento crítico: el momento en que Israel reflexiona sobre su destino. También Israel está «dividido»; diversas voces gritan en él: la voz del orgullo y de la nostalgia, de la fe y de la esperanza, del desaliento y del remordimiento, de la flojedad y de la energía. Ezequiel, como los profetas de la cautividad, suministra a su pueblo las bases de una nueva estructura. Pero lo mismo que este pueblo, Ezequiel desconcierta. Situado en la frontera entre un mundo que se derrumba y otro que se crea, está lleno de recuerdos y lleno de «puntos de partida». No se lo puede definir con una palabra. En la encrucijada de los caminos de Israel, Dios ha suscitado a un hombre complejo, a la medida de su tiempo. Es un personaje de transición.

#### *El sacerdote.*

Es un sadoquita que debió de servir en Jerusalén. El pensamiento de este sacerdote desarraigado (1,3) va sin cesar al templo, que conoce como la palma de su mano (cap. 8) y cuya reconstrucción intenta después de 586 sobre las viejas bases con extrema minuciosidad (cap. 40-42): conoce hasta la dimensión de las argollas para el ganado. Desde luego, no piensa, a la manera popular (11,15), que Yahveh esté allí clavado, y en un cuadro épico lo mostrará incluso arrancándose de su mansión (11,22-23), pero este estado es violento, y en los tiempos mesiánicos Yahveh volverá a Jerusalén, que se llamará «Yahveh ahí» (48,35: palabra definitiva).

Gracias al carácter sacerdotal de Ezequiel, nos es posible captar sus coordenadas. En este sentido depende del Deuteronomio, que también testifica una unión del profetismo y del levitismo. El templo de Ezequiel no es sino un santuario deuteronomico, único centro cultural de la nación. La posición tomada por Ezequiel acerca de la cuestión de los sacerdotes y de los levitas (44,10ss) supone la legislación de Dt 18,6-8, y la corrige. Se puede notar todavía la misma desconfianza respecto al príncipe (Dt 17; Ez 46), el mismo gusto legislativo, la misma visión de la historia. Ezequiel depende más todavía del código de santidad (H, Lev 17-26), que es muy antiguo en cuanto a lo esencial, aunque alguna de sus partes (Lev 26), hay que reconocerlo, nació en clima ezequieliano. En cambio, Ezequiel es más antiguo que el código sacerdotal (P); su *tôrâh* di-

3. *Geschichte des Volkes Israel* III, p. 146.

fiere de él en diversos puntos: en cuanto a la forma del altar (Ez 43,13-27; Éx 27,1-8) y en cuanto a la materia de los sacrificios. Ezequiel no menciona al sumo sacerdote. Notemos también que los redactores y glosadores de Ezequiel se deben buscar en los círculos sacerdotales de la cautividad. Con estos hábitos sacerdotales se pueden fácilmente relacionar su gusto por las codificaciones y decálogos y quizá también su modo de datar.

#### *El religioso.*

Su sensibilidad no influye en su ministerio profético (24,16); desde luego, no le falta corazón, pero un sentimiento escrupuloso de su responsabilidad (3,18ss; 33,1-9) le forma un semblante insensible y rígido. Anuncia a Esdras, y tiene notoria inclinación a la teología. «Fue el primer dogmático del judaísmo» (Lods). Así, quizá en ninguna parte se experimente tanto como en Ezequiel el sentimiento del prestigio de Adonay Yahveh y de la nada del «mortal» («hijo de hombre», 87 veces). Raras veces osa hablar a Dios como Jeremías. Tres expresiones típicas traducen este prestigio divino: «Sabrán que yo soy Yahveh»; «Me santificaré en medio de vosotros (ellos)»; «Yo obro por causa de mi nombre, para que no sea profanado entre los *goyim*.»

#### *El genio del escritor.*

Su imaginación muy desarrollada, alimentada por el Oriente babilónico, que se detiene en lo que rutila (cf. 28,13-14; 1,27), se expresa en cuadros grandiosos, pero no pocas veces sobrecargados. Acumula imágenes (32,2-7: faraón-león, dragón, estrella) sin arredrarse ante la incoherencia (cap. 17) y la trivialidad (16,23). Cuando logra canalizarse, este genio fogoso escribe alegorías muy legibles (Tiro-nave, cap. 27). Sobresale en las evocaciones terroríficas: el pueblo del *šeol* (cap. 32), la visita de Yahveh al templo (cap. 8-10), la resurrección de las osamentas (cap. 37). Es un genio tempestuoso. Sin embargo, esta imaginación sombría y fantástica es capaz de ver el porvenir en un sueño geométrico (cap. 40ss). Va fácilmente de la mano con la erudición y los conocimientos históricos que a veces hacen irrupción hasta en la poesía: otros tantos signos de la apocalíptica naciente.

### 3. LA VIDA Y LA ACTIVIDAD DE EZEQUIEL.

#### *Orden cronológico de los pasajes de Ezequiel.*

593, verano. Llamamiento de Ezequiel en Babilonia (1-3,15). Primera acción simbólica (3,16a-4,1-3.7); sin duda, algunas otras acciones simbólicas de esta época, en correspondencia con la agitación en Jerusalén (4; 6; excepto 4,4-8).

591, verano. Visita(s) extática(s) al templo (8-11,13).

590, verano. Consulta sobre cuestiones culturales (20,1-31). Antes de asedio y con fechas indeterminadas, retrospectivas, y amenazas (6; 7; 12; 13 (en parte); 14,1-11 (en parte); 15; 16,1-43; 22,1-22; 23. Se pueden considerar como bastante próximos a 587: 14,12-23; 18.

588. 21,23-32 (se puede pensar también en 21,1-22).

587. Comienzo del asedio: 17 (contra Sedecías; excepto los versículos 22-24).

Dos acciones simbólicas (24,1-24; enero).

586. Antes de la caída de Jerusalén, acciones simbólicas: 3,22-27; 4,4-8; 24,25-27. Profecía contra Hofra (29,1-16: enero). Otras dos profecías contra Egipto (30,20-26: marzo; 31: mayo). Oráculo retrospectivo contra el rey, producido durante el golpe de 586: 19 (también algunos retoques de 12).

586, agosto. Caída de Jerusalén.

585, enero. El fugitivo cerca de Ezequiel (33,21-22). El ministerio pastoral: 3,16b-21; 33,1-20). Primera profecía contra Tiro: 26 (LXX). Dos profecías contra Egipto (32, fechas de los LXX y de varios mss. hebr.). Seguramente los oráculos contra los pueblos vecinos (25).

Después de 586. 11,14-21; en parte, cap. 13; en parte, 14,1-11; 16,44-63; 17,22-24; 20,32-44; 22,23-31, y sobre todo cap. 34 a 37.

572, marzo. Comienzo de la *tôrâh* de Ezequiel (40-48).

570, marzo. Ezequiel se corrige a propósito de Tiro y de Egipto (29, 17-20; el versículo 21 debe de ser el último escrito por el profeta).

#### *De Jerusalén a Tell-Abib.*

Algunos creen que Ezequiel ejerció el sacerdocio en el templo (R.H. Kennett); otros, que a la edad normal en que los levitas entraban en funciones, a los treinta años (Núm 4,3.23), fue llamado al ministerio profético; pero esta hipótesis exige que en 1,1 se lea: «en mi trigésimo año» (J.-A. Bewer, que compara con Lc 3,23). La fecha de su llegada a Babilonia no es conocida. Se puede suponer que fuera, con Yoyakín, uno de los deportados de 597, después de la revuelta contra Nabucodonosor (2Re 24,8-17).

En 592 tuvo su visión inaugural, cerca de *nâr kabaru*, canal artificial actualmente desecado, que partía del Eufrates un poco al norte de Babel, atravesaba Nippur y volvía a unirse con el río inmediatamente al sur de Ur. Los desterrados se hallaban en la región con un estatuto jurídico de semilibertad. Quizá trabajaban en el sistema de irrigación de Babilonia.

Una teofanía grandiosa le aparece, viniendo del norte: entre tempestades y nubes, la gloria de Yahveh, sobriamente presentada (1,17-28), está en conexión con un aparato móvil de cuatro *kerubim* que, adosados, se orientan en todas las direcciones. Estos genios de cuatro rostros constituyen el trono móvil de Yahveh; con las alas sostienen el pafión sobre el

que se asienta; presentan un simbolismo complejo que quiere traducir la inteligencia, la fuerza y la rapidez divinas. La impresión de trascendencia se acentúa por la primera palabra de Dios al dirigirse a Ezequiel: «hijo de hombre» (2,1). La expresión, que aquí equivale a «mortal», se repetirá 87 veces en los sucesivos. Viene entonces la investidura del profeta, al que se confía la «palabra» de Yahveh, destructora y vengadora; pero como estamos en la edad del libro, esta palabra está inscrita en un rollo o volumen que Ezequiel debe asimilar (3,1; comp. Jer 1,9) para predicar su contenido. Como Jeremías (Jer 1,8.17-18), Ezequiel será duro y fuerte (3,8-9), realizando el sentido de su nombre («Dios es duro» o «Dios es mi fuerza»), delante de un auditorio de cuyas disposiciones hemos hablado ya. Lo abordará en Tell-Abib (Tell-Abubi, colina de la inundación), en las ondulaciones arenosas alrededor de Nippur. Dios no abandona, pues, a su pueblo desterrado.

#### *Delenda est Jerusalem!*

Esta visión se producía en un momento de agitación política. Al advenimiento de Psamético II, se había esbozado una coalición antibabilónica entre Jerusalén y Egipto (Jer 27-28). En realidad, el faraón se mantuvo en estado de no beligerancia y el rey Sedecías tuvo buen cuidado de tranquilizar a su soberano (Jer 51,59). Pero los ánimos, tanto entre los deportados como en Jerusalén, no aceptaban la situación presente y soñaban con un restablecimiento rápido (Jer 29). Ezequiel, por su parte, iba a desengañar a sus compañeros de cautividad. Los cinco años que precedieron a la caída de Jerusalén vieron multiplicarse sus anuncios amenazadores: Sión será destruida.

Cierto número de acciones simbólicas pudieron desde 592 concretar esta amenaza: el asedio dibujado en la tableta de arcilla (3,16a + 4,1-3.7), la comida racionada (4,9-11.16-17), la navaja de afeitar (cap. 5), el pan inmundo (4,12-15), las tres primeras de las cuales se refieren al asedio que se acerca, la última a la situación del destierro.

El año siguiente, un traslado extático a Jerusalén le hace describir con detalle los matices de idolatría que allí se han dado cita (cap. 8); ve también allí un consejo de notables que tranquilizan a las gentes (11,1-13a). Pero la ciudad está perdida y Yahveh va a abandonarla (11,22-24); sólo los justos, marcados con la tau (letra en forma de cruz) quedarán a salvo (9,4); la idea de un castigo selectivo atenúa apenas la de un castigo masivo.

En 590, una consulta sobre cuestiones culturales es la ocasión de una requisitoria, que toma la forma de un repaso de la historia (20,1-31).

En efecto, lo que caracteriza a Ezequiel son los grandes cuadros que esboza del pasado remoto o reciente de su pueblo, mostrando en ellos los pecados, notablemente los pecados culturales, que se suceden desde los tiempos del desierto. Ezequiel se separa así de los profetas que hacían de aquella época un período ideal. El pecado está en el centro de su visión



de la historia, como lo estará en la carta a los Romanos. La historia alegórica de Israel (cap. 16 y 23) conduce en conclusión a la necesidad de un castigo colectivo.

Es importante el capítulo 18, escrito bajo la presión de acontecimientos que hacen dudar de la Providencia; en él muestra Ezequiel que en el terreno moral cada uno está disociado de su raza y, si se convierte, incluso disociado de su propio pasado. Esta *tôrâh*, con la que hay que relacionar 14,12-23, domina en el desarrollo ulterior de las ideas morales en Israel. Es el advenimiento del personalismo religioso. La retribución sanciona las acciones de cada uno y los descendientes no tienen ya dentera porque sus padres hayan comido agraces. Esta retribución, si bien ya no se concibe como colectiva, se considera siempre como realizándose en la tierra: de ahí las correcciones que habrá de recibir la teoría y que formarán el fondo dramático de los libros de Job y del Eclesiastés.

Ezequiel, que en esta época llamaba la atención hacia la expiación de las faltas seculares, ¿cómo pudo yuxtaponer así el principio solidarista y el individualista? Es que el primero, valedero en cuanto a las ejecuciones terribles del presente, aplicable a la masa de los judaítas de Palestina, estaba abrogado en cuanto al porvenir inmediato que presentía y preparaba. Pero la Jerusalén actual es una ciudad de sangre (cap. 22). El día de Yahveh se acerca (cap. 6-7). Se fustiga a profetas, profetisas y hechiceras de la cautividad (cap. 13). Es imposible datar todos estos trozos, pero son ciertamente anteriores a 586, así como 12 (dos acciones simbólicas) y 14,1-11 (consulta por idólatras).

#### *La caída de Jerusalén y la predicación de la esperanza.*

Los acontecimientos se precipitan. En 587, Nabucodonosor emprende la guerra hacia el oeste (cap. 21). Ezequiel truena contra Sedecías que ha roto el juramento hecho a su soberano (17,1-21). El comienzo del sitio de Jerusalén está marcado con dos acciones simbólicas (24,1-24). Poco antes de la caída de la ciudad, Ezequiel se cierra en el mutismo y carga simbólicamente con los pecados de su pueblo (3,22-24.26; 4,4-6.8; 24, 25-27). Anteriormente había profetizado contra el nuevo faraón Hofra y contra la intervención de Egipto en los asuntos de Palestina (29,1-16: enero; 30,20-26: marzo, cap. 31; mayo) y había emitido un oráculo retrospectivo contra la realeza de Judá (cap. 19).

La llegada de un fugitivo de Jerusalén, que había debido de permanecer algún tiempo en Palestina, pues llegó a Babilonia seis meses después del desastre (según varios manuscritos griegos y hebreos), pone término al mutismo de Ezequiel (33,21-22). Desde entonces hay un cambio en la manera del profeta, que se convierte en pastoral (3,16b-21): se siente responsable de cada uno de sus hermanos. También en esta época pronuncia la mayor parte de sus oráculos contra las naciones: pueblos vecinos (25; 35), Egipto (32), Tiro (26-28).

Los trozos sobre Tiro son los más célebres a causa de los informes que dan sobre el comercio internacional. La elegía por la caída de su rey (28, 11-19) da pie para conclusiones sugestivas. En efecto, «el paralelismo entre Gén 2-3 y Ez 28 se extiende hasta la utilización idéntica de los elementos tomados de las tradiciones populares. En Ezequiel el tema del paraíso sirve igualmente para ilustrar la historia de un acto de rebelión abierta contra Dios, a saber, la del rey de Tiro, cuyo pecado, en ciertos aspectos, se puede comparar con el que acarreó la caída de la humanidad. . . No se puede menos de concluir que Ezequiel supo distinguir en los relatos del Génesis la doctrina esencial y el revestimiento ornamental, cuyos elementos fueron tomados de las tradiciones legendarias tocante al jardín de los Elohim. El exegeta católico tiene, pues, derecho a fundar su interpretación en la de un autor inspirado»<sup>4</sup>.

Durante este período, Ezequiel trabaja sobre todo en formar alma por alma al nuevo Israel, cuya restauración anuncia: Yahveh será su Pastor (cap. 34). Una serie de visiones describen al nuevo Israel: su salud en la tierra renovada (cap. 36), su resurrección expresada por la visión de la osamenta (37,1-14), la unificación del reino bajo un nuevo David (37,15-28). De esta época datan también las sobrecargas operadas en trozos anteriores (11,14-21) y algunos versículos de 13 y de 14,1-11; 16,44-63; 17,22-24; 20,32-44; 22,23-31.

En una visión asombrosa, que se ha comparado con la *República* de Platón y que está emparentada con la literatura de utopía, Ezequiel legisla para el futuro describiendo sucesivamente la ciudad del templo (40-43,17), el culto divino (43,18-46) y la tierra santa (cap. 47-48). Su afán es marcar bien la separación de la esfera de Dios, hacer del sacerdote sadoquita el centro vivo de la comunidad, reducir a los príncipes del porvenir a un papel puramente administrativo. La descripción simbólica de la tierra, fertilizada por la fuente del templo, repartida entre las tribus (cuyo orden de proximidad en relación con el templo es significativo), culmina en la evocación de Jerusalén, ciudad perfecta, cuyo nombre será «Yahveh ahí».

Esta *tôrâh* está datada de 572. En 571, Ezequiel se corrige a propósito de Tiro (29,17-21). Son sus últimas palabras. Se duda si hay que conservarle la profecía escatológica, llamada a veces *apocalipsis de Gog* (cap. 38-39). Este escrito, cuya imaginería recuerda, en efecto, a los apocalipsis, deja entrever una segunda fase en el establecimiento del reino de Dios: después de la restauración de Israel en su tierra, primera victoria de Yahveh, tendrá lugar una segunda y definitiva victoria. Esta vez Israel no tendrá que combatir con sus enemigos tradicionales, sino contra una invasión de enemigos lejanos en formaciones masivas<sup>5</sup>. Comienza, pues, a quebrantarse la ley de la profecía sin perspectiva. Más tarde se distinguirá todavía otra fase en la edad futura: la resurrección de los muertos (Dan 12,1-3).

4. J. COPPENS, *Le chanoine Albin van Hoonacker\**, Paris 1935, p. 19.

5. Véase supra, p. 487.

La idea subyacente en las imágenes del opúsculo es la del obstáculo que hasta el final opondrá el género humano al establecimiento de la verdadera religión. El apocalipsis de Juan volverá a esta imagen y a esta idea (Ap 20,8ss).

#### 4. TEOLOGÍA E INFLUENCIA DE EZEQUIEL.

##### *La nota teocéntrica.*

Esta nota es particularmente sensible en el escrito de Ezequiel. La trascendencia de Yahveh está marcada en la visión inaugural (omnipresencia, omnisciencia, omnipotencia del completamente otro): en la apelación habitual de «hijo de hombre»; en la denuncia del pecado de soberbia (cap. 28); en las numerosas expresiones sobre el honor del nombre de Yahveh; en el hecho de que el templo es en primer lugar su morada y como la introducción a su «santidad»; en la concepción de la historia que lleva adelante con sus «días»; en el hecho de su gracia creadora que anuncia ya a san Pablo. El restablecimiento nacional irá seguido de la conversión (36,28-31); será, pues, gratuito.

##### *El pueblo de Dios, pueblo cualitativo.*

###### *a) La liquidación del pasado.*

Israel había pecado desde los orígenes; su fuente era impura. Ya en Egipto no comprendió que Yahveh era un Dios celoso. La imagen del matrimonio y del adulterio traduce la realidad de la alianza tal como fue practicada, evoca la imagen de la contaminación (*tame'*): la historia de Israel es la de su pecado, al que sigue adherido. Así pues, el juicio se impone. La generación actual sigue ligada a las faltas ancestrales y les da todavía más resalte: Jerusalén es el lugar donde se ha concentrado el pecado. El juicio será allí inexorable y radical. Ezequiel es el notario de este acto de Dios. Aquí coincide con Amós. Sin embargo, él también yuxtapuso a la primera idea, la idea de un castigo selectivo (14,21-23; 8,6): es como el anuncio de lo que va a desarrollar a continuación.

###### *b) El «resto».*

Poco tiempo antes de la catástrofe necesaria, meditó sobre la cualidad de los miembros del nuevo pueblo (18). Declaró abolido el axioma de la reversibilidad de las penas e instauró la doctrina de la remuneración individual. La reversibilidad de las penas había sido hacia tiempo borrada del derecho civil (2Re 14,5-6; Dt 24,16); el gobierno divino hereda de este progreso. Por lo demás, la predicación profética (llamamiento al arrepentimiento personal) y la vida de los profetas (notablemente Jeremías) han contribuido ya poderosamente a hacer descubrir el valor del individuo. El ministerio de Ezequiel se presenta como casi pastoral desde el año 586. En adelante hay que formarse un corazón nuevo (18,31). El volun-

tarismo judío está aquí en su centro y un día hablará de «la alegría de los mandamientos». De hecho, la observancia de los mandamientos tiende a aparecer como lo esencial de la actitud religiosa. Ezequiel gusta de recordar los decálogos que totalizan confusamente los aspectos religiosos y morales, y las prohibiciones sexuales (cf. el código de santidad, Lev 19). Resulta de ahí un rigorismo moral que será característico del alma judía: ésta tendrá la religión de las observancias, y la liturgia de la expiación tendrá más tarde la función cotidiana de borrar los pecados. Entre las observancias hay que notar la importancia dada al sábado.

###### *c) El corazón nuevo (36,23-28).*

Una iniciativa divina va a crear en cada israelita la posibilidad misma de ser miembro de la nueva alianza: comprende un perdón inicial, luego el don de un «espíritu» nuevo, ordenado a la realización de la moralidad. En estas fórmulas se puede descubrir el pensamiento y la expresión de Jeremías<sup>6</sup>. Ahí está verdaderamente el meollo de la profecía de Ezequiel. Se piensa en el pueblo de mañana. Pero, como Isaías y Sofonías, Ezequiel trata ya de formarlo y es muy posible que el salmo 51 (*Miserere*) naciera en su esfera de influencia.

##### *El pueblo de Dios, pueblo mesiánico.*

###### *a) El nombre de Israel.*

La denominación «Israel», frecuente en Ezequiel, no es una designación política, sino religiosa. Es el nombre del pueblo de la alianza, en los tiempos del desierto como en los tiempos de la salud. Designa de hecho la *golá*, compuesta de judaítas: éstos constituirán la *pars potior* del nuevo pueblo. En Ezequiel la expresión designa sólo en dos lugares el reino del norte: 4,4-6 (donde parece secundaria la mención de Judá) y 37,16.

###### *b) El Mesías.*

El esquema bipartito Israel-Judá se halla sólo en este último pasaje. Entonces se habla del rey (*melek*) del porvenir, porque se evoca naturalmente a David en la representación de la doble monarquía. Pero a este propósito hay que notar que «las referencias a David son bastante automáticas y carecen del calor que les comunicaba Isaías» (Steinmann). No es ése el esquema preferido por Ezequiel.

###### *c) La Iglesia de Israel.*

Ezequiel, por el contrario, esboza la restauración según el esquema de las doce tribus. Quizá responda a ello la designación como *naši*, del príncipe de la restauración. Ya hemos visto el detalle de la *tôrâh* de Ezequiel (cap. 40-48): «en el fondo, su verdadero Mesías es el templo» (Steinmann). Yahveh mismo dicta su trazado y sus leyes: así reaccionarán los redactores del código sacerdotal asociando las reglas rituales a las teofanías del Sinaí. Con esta visión, el profeta influyó poderosamente en el porvenir de Israel.

6. Véase supra, p. 489.

*Universalismo y particularismo.*

Lo que Yahveh hace por Israel, interesa a las naciones: Israel es el pueblo testigo. Pero no es el pueblo misionero que evocará un discípulo de Ezequiel, el Segundo Isaías. El retorno de Israel a su tierra lavarás al nombre de Yahveh de una especie de deshonra, pero no acarrearás la conversión de los *goyim*. Asimismo el triunfo sobre las naciones extranjeras — «servicio» que pedirá Yahveh a un pueblo que será «el azote de Dios» — entra en un plan vengador. Los epígonos de Ezequiel no lo olvidarán.

*Ezequiel, padre del judaísmo.*

Padre del judaísmo, Ezequiel lo es por muchos títulos, aunque es delicado apreciar su aportación personal, que a veces no hizo sino acentuar perspectivas ya abiertas. Orquestó a Jer 31,31-34, así como las prescripciones del código de santidad: heraldo de la gracia y heraldo del voluntarismo, portador de una tradición compleja que nos transmitió enriquecida y clarificada por su genio de teólogo. Los círculos sacerdotales de la cautividad, Esdras, los apocalípticos serán sus discípulos. Se le deberá, en parte, el culto del templo y de la ley, el gusto de la «santidad» y el horror de la «contaminación», la concepción de Israel como Iglesia, las ideas particularistas, el tema y el estilo apocalípticos que caracterizarán las visiones de Zacarías y de Daniel. Los sabios heredarán de su problemática de la retribución; pero Job y *qôhelet* irán más lejos que él, situándose en el mismo terreno.

**§ II. Isaías 40-55, o la consolación de Israel.**

## BIBLIOGRAFÍA

Introducciones, traducciones, comentarios en p. 218, 433 y 462 (J. STEINMANN y P. AUVRAY, BJ\*; L. DENNEFELD, BPC\*; J. SKINNER, CBSC; P. VOLZ, KAT...).

A. FEUILLET, *Isate (le livre d')*\*, en SDB IV, col. 689-714 y 1947.

A. CONDAMIN, *Le livre d'Isate*\*, París 1905.

E. J. KISSANE, *The Book of Isaiah II*\*, Dublín 1943.

J. FISCHER, *Das Buch Isaias II*\*, Bonn 1939.

## 1. EL PROBLEMA DEL SEGUNDO ISAÍAS.

*¿Forma el Segundo Isaías un bloque aparte?*

Desde fines del siglo XVIII (Döderlein, 1775; Eichhorn, 1782), la crítica ha ido separando cada vez más a Is 1-39, que se remonta en cuanto al con-

junto al profeta del siglo VIII, y a Is 40ss<sup>7</sup>. Así, los cap. 40-55 se atribuyen a un profeta anónimo de la cautividad, al que se llama el Déutero-Isaías o el Segundo Isaías. A partir del cap. 56 nos hallamos con un horizonte posterior a la cautividad, por lo cual se habla de un Trito-Isaías, o Tercer Isaías. Aquí sólo nos ocupamos del problema de los cap. 40-55. Para disociarlo de la obra de Isaías se invocan razones de diversos órdenes, todas las cuales hablan en el mismo sentido.

## a) Razones de orden histórico.

El centro de interés del Segundo Isaías es el fin de la cautividad, entre las victorias de Ciro sobre Lidia (546) y la caída de Babilonia (539), siendo el anuncio de las primeras una garantía de la segunda. Así pues, ocurre preguntar en qué podía interesar la caída de Babilonia a un público del siglo VIII y sobre todo cómo se hubieran podido tener secretas estas profecías hasta el punto de que las ignoraran los profetas de los siglos VII-VI. No que sea imposible la predicción de un acontecimiento a largo plazo; no obstante, es un hecho que la predicación profética encaja siempre en las preocupaciones prácticas de una época determinada: la época en que el profeta ejerce su ministerio. ¿Será el caso presente una excepción de la ley general?

## b) Razones de orden doctrinal.

La formulación del monoteísmo es de una nitidez perfecta. Sin pensar en negar la antigüedad del monoteísmo israelita, se tiende a ver aquí el resultado de una elaboración teológica que viene a dar en una precisión de vocabulario no igualada hasta el presente. Además, la doctrina mesiánica del Segundo Isaías está incontestablemente a un nivel distinto del mismo Isaías y se desarrolla siguiendo otras líneas (como se verá más lejos).

Asimismo la actitud del profeta frente a las naciones extranjeras es sensiblemente diferente, puesto que piensa en su conversión con una insistencia desconocida hasta entonces.

## c) Razones de orden literario.

El mensaje de Isaías se expresaba en oráculos breves e imperiosos, en un estilo conciso y fulgurante. El Segundo Isaías tiene lengua redundante, copiosa, solemne, que tiende unas veces al discurso sapiencial y otras a la composición himnica. Así, las dos obras difieren por el estilo tanto como, por ejemplo, las palabras de Jesús en los sinópticos y los discursos referidos por el cuarto evangelio (Bentzen).

*Origen del libro.*

Sin embargo, no se puede negar que entre las dos secciones hay semejanzas y constantes (por ejemplo: la denominación del «santo de Israel», la doctrina de la humildad). Estas constantes son aún más perceptibles

7. Cf. *supra*, p. 463.

en los LXX, que al traducir el libro lo consideraron como un todo. Como ya hemos notado<sup>8</sup>, hoy se habla fácilmente de una escuela de Isaías. Quizá este hecho explique que en los cap. 1-39 se encuentre material déuterico y hasta trito-isaiano (cap. 13-14; 34-35). La tradición judía admitía la unidad de autor del libro entero; el Eclesiástico lo atesta hacia el año 200 (Eclo 48,23-24) y las alusiones del Nuevo Testamento no salen de esta perspectiva. Pero estas referencias a una posición tradicional no constituyen un argumento determinante, pues no trataban de dirimir un problema de crítica literaria e histórica<sup>9</sup>. La cuestión es, en efecto, de orden crítico: no afecta directamente a la fe. Tanto es así que el trabajo de los exegetas católicos desde hace 50 años ha acrecentado, a lo que parece, el peso de los argumentos que la Comisión Bíblica en 1908 pedía que fuesen más sólidos.

En cualquier hipótesis, el libro en cuestión (Is 40-55) debe leerse en el marco de la cautividad.

## 2. COMPOSICIÓN DEL LIBRO.

### *Disposición general.*

Entre una introducción (40,1-11) y una conclusión (55,10-13), las cuales, a propósito del retorno de la cautividad, exaltan ambas la palabra de Yahveh creadora de la historia, se distinguen ordinariamente dos partes: 40-48, centrada en Israel desterrado en Babel, y 49-55, centrada en la restauración de Sión. La primera contiene el ciclo de Ciro (44,24-48,12) y habría que situarla en la coyuntura de sus primeras victorias; la segunda parte no habla ya de Ciro ni de Babel y habría de situarse más cerca de 539.

Se ha adoptado la costumbre de considerar como cosa aparte los cantos del siervo (42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12, a lo que Bentzen añade 51,9-16). Respetamos esta problemática, pero sosteniendo que los poemas son del mismo autor que el resto del libro.

### *Los materiales.*

El libro se compone de unas cincuenta pequeñas unidades, entre las que se mezclan géneros literarios variados: oráculos de bienaventuranza (40,1-2; 43,1-8) o de imprecación (48,1-11), exhortaciones (51,1-8), mensajes (40,9-11), controversias (41), sátiras (44,9-11; 47), relatos de visiones o de audiciones (40,3-5.6-8), retrospectiva de historia (43,22-28). El himno (44,23; 49,13), a veces en una forma nueva en que Yahveh se alaba a sí mismo (44,24-28), es particularmente característico de nuestro profeta, que es el heraldo de la majestad divina y habla de ella como poeta.

8. *Supra*, p. 438.

9. J. SCHILDENBERGER, en *Alttestamentliche Studien\**, Festschrift Nötscher, Bonn 1950.

Estos elementos no están sencillamente colocados uno a continuación de otro, sino ordenados. Si no hay gran probabilidad de poder restituir, con Kissane, cinco grandes poemas terminados con otras tantas doxologías, se puede por lo menos admitir un orden general basado en la cronología y en los asuntos. Pero si en general es progresivo, es sobre todo temático. Los mismos temas recurren constantemente: vertientes decisivas en el destino de Israel, restauración palestina, función ecuménica de Israel, conversión de las naciones, Yahveh Dios único, creador, señor de la historia.

### *Origen de la colección.*

Las palabras del Segundo Isaías, predicadas primero en Babilonia, quizá en el clima de las reuniones sabáticas (Weiser), ¿fueron reunidas por el autor mismo o por algún redactor? En favor de la segunda solución se puede valer la analogía de los otros libros proféticos. Esta solución se refuerza mediante el examen detallado de la colección.

## 3. YAHVEH ESTABLECE SU REINO SOLEMNEMENTE.

### *La vocación de Israel.*

Nunca reflexionó Israel sobre su vocación tanto como en la cautividad: la vocación de un pueblo se percibe a través de su historia. Tres jalones marcan para el autor las etapas del pasado: Abraham (41,8-9; 51,2); el éxodo y la conquista (*passim*); David (55,3). Esta historia es un legado del que está encargado el nuevo Israel, en quien viven y se «democratizan» los privilegios y misiones de Abraham, de Moisés y de David.

En efecto, es de notar que Israel tiene aquí una misión de testigo y de *mediador*. Se halla en el centro de la historia del mundo como testigo del monoteísmo, cuya formulación no había sido nunca tan explícita (40,18.25; 43,11; 44,7; 45,5.6.18-22; 46,5.9). Nos encontramos con verdaderos formularios de fe (44,6; 54,5). Un rasgo característico es el lazo marcado entre la actividad creadora y salvífica de Yahveh: la creación del mundo y el destino de Israel son dos grandes obras divinas presentadas conjuntamente (44,24-28; 42,5-6; 45,12-13; 51,9-10). Frente a Yahveh, los ídolos como Marduk (Bel) y Nabú no son nada (46,1-2) y el antiguo título «Yahveh *sabaot*» tiene ahora un dejo polémico (45,12-13). Israel es testigo de las predicciones en que Yahveh había expresado su designio (43,10ss). Es testigo de la hazaña con que Yahveh va a restablecer su pueblo: este restablecimiento tendrá tal irradiación que será el principio de la conversión de las naciones (40,5; 42,10; 45,14; 52,10; 54,5). Un llamamiento a la conversión del mundo se deja percibir en 45,22-24, y el proselitismo está indicado en 44,5. Desde luego, el universalismo no es el de Jesús ni de Pablo; se trata más bien de la salud dependientemente de Israel, siguiendo

sus huellas, incluso bajo su dominio. Pero nunca se había subrayado tan bien que la alianza está al servicio de la humanidad entera.

El Israel que tiene este honor y que asume la responsabilidad, es un Israel cualitativo, que se define en términos religiosos. Es el resto (41,14; 46,3), son los «pobres de Yahveh» (49,13), los que tienen la ley en su corazón (51,7), los servidores de Yahveh (44,1; 54,17), los que esperan en Yahveh (40,31), la raza de Israel Jacob (44,3): el término raza (*zera'*) adopta aquí un significado religioso.

La idea misionera comienza a afirmarse y se insinúa un proselitismo (44,5); las naciones a las que anima una esperanza religiosa (51,5), proclaman:

«Sólo en ti está Dios y no existe otro,  
ninguna divinidad.

Sí, contigo hay un Dios oculto.  
El Dios de Israel es salvador» (45,14-15).

#### *El Mesías Ciro (45,1)<sup>10</sup>.*

En el momento en que el profeta de la cautividad se dirige a sus compatriotas, Oriente está a punto de cambiar de faz<sup>11</sup>. Ciro ha reunido bajo su cetro a los medos y a los persas (549). Victorioso de los lidios (546), marcha ahora hacia Babilonia.

Is 41,2-3.25 presenta primero misteriosamente al conquistador, al que ama Yahveh (48,14), luego lo nombra expresamente (44,28-45,13); las fórmulas de investidura de que se sirve el profeta para hacer de él «el Mesías de Yahveh» recuerdan las que se leen en un cilindro babilónico: «Marduk buscó un rey justo, tomó de la mano al hombre según su corazón, nombró por su nombre a Ciro, rey de Anshán, designó su nombre para la realeza sobre todas las cosas.» El profeta nota tres jalones en la ascensión de Ciro: Ecbátana y Sardes (41,2-3.25); Babilonia, que tomará; Jerusalén, que reconstruirá con su templo (44,28; 45,13). Como en los profetas anteriores, los grandes reyes paganos están al servicio del verdadero Dios para los castigos y los restablecimientos.

#### *Anuncio de la caída de Babilonia.*

Is 47 describe anticipadamente este desastre en 5 estrofas (1-4; 5-7; 8-10a; 10b-12; 13-15). Hay que notar que la profecía se refiere más al hecho que a las modalidades y se colora con una irónica alusión a la fiesta de *akitu* (vers. 1-2). De hecho, no se hicieron desaparecer los ídolos, el conquistador colmó los templos de honores: «No se colocó el arma de nadie

10. Véase supra, p. 504s.

11. Cf. supra, p. 245s.

en el *e-sag-il* ni en los otros templos, ni se ostentó en ellos ninguna enseña.» De diciembre a marzo (539-538) restituyó a las ciudades sus estatuas y mandó reconstruir las «moradas eternas» de las divinidades. Tenía tendencias liberales tanto en religión como en política.

Otros poemas antibabilónicos datan probablemente de la misma época. Sin duda, razones de prudencia explican su ausencia en el libro de Ezequiel. A medida que se iba entreviendo el derrumbamiento fatal, fueron cobrando ánimos los círculos de la cautividad. Jer 50-51,58 presenta un florilegio de oráculos, de sátira y de maldición contra Babilonia en la perspectiva de una ruina próxima (cf. p. 481). Pero Is 13-14,23 ofrece de ello los más célebres ejemplos. Un primer poema (13) anuncia la venida amenazadora de los medos (v. 17-18). Babilonia quedará convertida en un desierto (v. 19-22); una introducción en estilo apocalíptico (v. 1-16) describe el día de Yahveh, en vista de los orgullosos y de los tiranos. El trozo puede datar de 550. Un segundo poema (14,4b-21) contiene una lamentación por el rey de Babilonia, Nabucodonosor o Nabonido. Es por lo menos el sentido a que nos inclinan la introducción en prosa (v. 1-4a) así como la conclusión (v. 22-23); pero en rigor pudiera ser que el poema, cuyos rasgos se mantienen en las generalidades, hubiese sido compuesto por Isafas para celebrar la muerte de Sargón II<sup>12</sup>. Así el anuncio de la caída de Babilonia por el Segundo Isafas no es un fenómeno aislado: encaja en todo un conjunto literario, pero dominándolo por su orientación doctrinal.

#### *El nuevo éxodo. La salud.*

A través del desierto sirio, por el camino más corto, Israel liberado regresará a Jerusalén. Será un lento y majestuoso cortejo, precedido por Yahveh (52,11-12). Al paso de Israel, el desierto se transformará (40,3-5; 41,17-19; 43,19-20). Yahveh entrará en Jerusalén como rey (52,7). Esta hazaña será tal que las naciones se convertirán y se incorporarán al pueblo escogido (44,5).

La salud irá marcada por el perdón del pecado, cuyo signo es el retorno de la cautividad. Es una redención (43,22-24; 48,9-11): Yahveh, el *goel*, salva este valor sagrado que es su pueblo. En su tierra, en la capital y el templo reconstruidos (44,26-28; 49,16), Yahveh reinará (52,7). Se vivirá en gran número (49,19-20; 54,1) y largo tiempo (51,6-7), en una alianza de paz (54,10), conociendo a Yahveh (54,13; 51,7; 48,17) servido por las naciones (45,14; 49,22-23; 54,46).

12. Véase supra, p. 470s.

## 4. EL REINO DE DIOS ESTABLECIDO POR LA PREDICACIÓN Y EL MARTIRIO.

*El problema literario de los cánticos del siervo de Yahveh*<sup>13</sup>.

En todos los textos estudiados hasta aquí se calificaba a Israel de «siervo de Yahveh» (por ejemplo: 41,8-9; 42,19; 43,10; 44,1-2.21; 48,20). Se le aplicaba el título de la misma manera que en Ezequiel 28,25 y 37,25. El problema se presenta en un aspecto bastante diferente en los pasajes llamados «cánticos del siervo», que los críticos delimitan como sigue:

- 1: Oráculo de investidura solemne (42,1-7; 8-9 es discutido).
- 2: Relato autobiográfico de vocación (49,1-6).
- 3: Confesión a la manera de Jeremías (50,4-9; 10-11 es discutido).
- 4: Lamentación colectiva de los reyes de la tierra, precedida y seguida de un oráculo de Yahveh (52,13-53,12).

El siervo aparece como un personaje misterioso, favorecido por Yahveh, que ha derramado sobre él su espíritu (42,1) para hacerle desempeñar un papel a la vez nacional y universalista: por una parte debe reconducir a Jacob (49,5-6) y ser el instrumento de la alianza definitiva (42,6) y por otra parte debe ser luz de las naciones (49,6) en cuanto que las atraerá y les enseñará la «religión» (42,2-4). Su misión será enseñar (50,4-5); su destino, no triunfar durante su vida (49,4), mas perseverando, pese a todos los ultrajes y pruebas. A sus sufrimientos y a su muerte se reconocerá un sentido redentor (53,5).

Este siervo aparece en contraste con el siervo Israel, del que se ha hablado en el resto del libro. Éste es sordo y ciego (42,19-20), el otro oye (50,4-5) e ilumina (49,6); éste es pecador (42,18-25; 43,22-28), el otro, justo (43,9.11); éste tiene necesidad de alientos (41,9-10), el otro tiene una fe animosa (42,4); éste tiene una misión de restauración respecto al otro (49,5-6), sirve a las naciones, mientras que el primero aspira a ser servido por ellas (51,22-23). Hay que reconocer, sin embargo, que varias expresiones aplicadas al siervo se aplican igualmente a Israel («llamar por el nombre», «tomar por la mano») y, sobre todo, que las ideas que constituyen el clima déuterio-isaiano desempeñan por una parte y por otra el mismo papel decisivo: monoteísmo y teocentrismo, idea misionera, conversión de las naciones.

*¿Hay unidad de autor?*

El problema de los cánticos consiste precisamente en esta yuxtaposición de semejanzas y diferencias con el resto del libro. Duhm (1892)

13. C. NORTH, *The suffering Servant in Deutero-Isaiah*, Oxford 1948; H. H. ROWLEY, *The Servant of the Lord*, Londres 1952, p. 3-88; J. S. VAN DER PLOEG, *Les chants du serviteur d'Israël dans la seconde partie du livre d'Isaïe\**, Paris 1936; LINDBLOM, *The Servant Songs in Deutero-Isaiah*, Lund 1951; R. J. TOURNAY, *Les chants du serviteur dans la seconde partie d'Isaïe\**, RB 1952, p. 355-384, 481-512; H. CAZELLES, *Les poèmes du Serviteur, leur place, leur structure, leur théologie\**, RSR 1955, p. 5-55.

fue el primero en darle una solución sistemática. Consideró los cánticos como formando un todo coherente y distinto del contexto y los atribuyó a un autor de la primera mitad del siglo v. La problemática de Duhm influyó fuertemente en la exégesis posterior, aun en los casos en que ésta, como sucede hoy día, reacciona contra lo esencial de sus modos de ver. Notemos sobre este particular algunas opiniones.

1) Si se va admitiendo cada vez más la unidad estilística entre los cánticos y el resto del libro (North, Rowley), la unidad de autor es negada por diversos (Auvray, Steinmann).

2) Numerosos exegetas siguen considerando los cánticos como un ciclo literario independiente del contexto (Kittel, Volz, Fischer, Dennefeld, Van der Ploeg, Feuillet, Coppens). Por lo menos es difícil no discernir una diferencia de tonalidad con el contexto: el elemento maravilloso ha sido evacuado y nos hallamos ante una predicación humilde y una redención por el martirio. Sin embargo, cierto número de exegetas recientes están especialmente impresionados por las estrechas relaciones de los cánticos con el contexto (Lods, 1950; Tournay, 1952; Cazelles, 1955).

3) La coherencia y la homogeneidad de los cánticos son negadas por exegetas que ven diseñados en ellos varios personajes diferentes (Kissane, Volz), o que por lo menos ven desarrollado un «tema polivalente», en que se pasa de Israel al Mesías (H. Wheeler-Robinson, 1926; O. Eissfeldt, 1933; Tournay, 1952; H.H. Rowley, 1953).

*Identificación del siervo: mirada de conjunto.*

Un repaso exhaustivo de las opiniones profesadas mostraría la dificultad del problema. Se da el caso de un exegeta de prestigio, Mowinkel, que ha cambiado tres veces de opinión en treinta años... Con ello se notaría también un retorno cada vez más acusado a la interpretación escatológica mesiánica. Vamos a dar sólo algunas indicaciones.

## a) Exégesis colectiva.

Ésta predomina en la escuela de Wellhausen. Identifica al siervo con el Israel histórico (Budde, 1900; Lods, 1935, 1950), o con el Israel ideal (Driver, 1893; Skinner, 1902), o con el Israel cualitativo realizado en la cautividad (E. König, 1926). El Israel empírico no viene al caso: el siervo está concebido en contraste con él; el Israel ideal no es eficiente; en cuanto al Israel cualitativo, el siervo está encargado de una misión cerca de él (49,6). Por eso se trata de pasar de una modalidad a otra (Lods) y actualmente la investigación se orienta en otra dirección, la de la *corporate personality* (cf. infra).

## b) Exégesis individual, no mesiánica.

Hay quienes se fijan en algún personaje del pasado: Moisés (Sellin, 1922), Jeremías (Saadiâ Gaôn, en la edad media; Duhm, 1922); o en un personaje del presente: sea un contemporáneo del Segundo Isaías (Rudolph, 1925; Kittel, 1926), sea el mismo Segundo Isaías (teoría autobiográfica:

Mowinckel, 1921, seguido por Sellin, 1930 y Volz, 1932, que, sin embargo, exceptúan el cántico cuarto, escrito por otro autor e interpretado escatológicamente por Volz. Es evidente que el Segundo Isaías no pudo hablar de sí mismo en términos tan elogiosos. Si se trata de un contemporáneo, ocurre preguntarse cómo quedó ignorada por la historia tal grandeza y, sobre todo, cómo se hubieran podido conservar 42,1-4; 49,1-6, no obstante el mentís de la historia. En cuanto a los personajes del pasado, sólo pudieron suministrar modelos.

c) Exégesis individual, escatológica.

Partiendo de un personaje trampolín, se habría construido una figura futura: Yoyakín, el rey desterrado (Rothstein, 1902; Van Hoonacker, 1916); Josías (al menos algunos rasgos: Gressmann, 1929; Lagrange, 1931), el rey babilonio en cuanto sufre en la fiesta de *akitu* (Dürr, 1925). Es exacto que el siervo presenta algunos rasgos regios (Van de Leeuw, Coppens)<sup>14</sup>. Sin embargo, el tipo de vocación de este siervo no es el que conviene a un rey, sino más bien a un profeta y hasta a un sabio. Por eso se ha pensado en una figura profética (Gunkel, 1912: el profeta por excelencia; Bentzen, 1948, que combina la referencia a Moisés con la teoría autobiográfica de Mowinckel, 1921). Para algunos, la figura del siervo es una *Heilsgestalt*, que se sirve de las categorías del culto de Tammuz, así como de las ideas sobre la realeza corrientes en el Oriente Medio (Gressmann, 1929; Engnell, 1948); pero en ninguno de estos que se llaman modelos hay la menor idea de redención activa. Así Fischer (1916) y O. Procksh (1938) profesan la exégesis directamente cristológica.

S. Mowinckel (1951) piensa en un personaje posterior al Segundo Isaías y muerto en cumplimiento de su tarea misionera. Se espera su resurrección: su recuerdo, casi su presencia, se conserva en el círculo de sus discípulos. El personaje es así restituído a la escatología, como mediador de salud.

d) Exégesis fluida.

Se pasa insensiblemente de Israel a su representante más calificado, es decir, al Mesías, en virtud de la concepción bíblica de *corporate personality*, que reconcilia los dos tipos de exégesis. Así Wheeler Robinson (1926); O. Eissfeldt (1933, con preponderancia colectiva); Tournay (1950) e incluso North (1948, con preponderancia individual).

*Dos tipos de explicación.*

El primero es lineal y psicológico; toma mucho de North. El segundo se inspira en Rowley y en la exégesis fluida. En definitiva, los dos ven en el siervo un valor mesiánico.

a) El siervo es la proyección escatológica de la estructura profética.

El Segundo Isaías fue testigo de un fracaso. El retorno de la cautividad se operó sin maravillas y los repatriados constituyen un número

limitado: unos cien años después de 538, Esdras conducirá todavía una importante caravana (Esd 8); entre tanto, vendrá a ser cosa corriente el anuncio y la espera del retorno (Is 57,19; Ag 2,7-8; Zac 8,7; 10,10). Por otra parte, no hay el menor indicio de conversión de las naciones; esta conversión, por el contrario, será esperada por Ag 2,22; Zac 2,15. Ahora bien, estos rasgos aparecen como esenciales al designio de Dios, tal como lo pintó el Segundo Isaías. Es tan cierto, que va a reasumirlos sin ninguna variación en una perspectiva completamente nueva.

Esta vez se logrará el designio de Dios (53,10), que comprende el reagrupamiento de Israel y la conversión de los paganos; pero el instrumento de este éxito será un hombre de mañana: no ya un Ciro (44,28), sino alguien escogido en Israel, que encarnará y resumirá al verdadero Israel (49,3). Se le presenta con rasgos que convienen a Moisés y a Jeremías, sobre todo a este último (ministerio de intercesión, de la palabra, de la alianza, ministerio combatido, en lucha contra el pecado). Se anuncia su martirio utilizando la terminología litúrgica (sacrificio de expiación). Toques delicados, tomados del mesianismo regio (42,1; 53,12) dicen suficientemente que es una figura del Mesías; pero es el Mesías profeta, no el Mesías rey. Este tipo nuevo nació de una experiencia espiritual vivida sobre todo al nivel de Jeremías y de Ezequiel. Estos profetas permitieron entrever una mediación de nuevo estilo, que reemplazó a la mediación regia, mientras ésta estaba vacante<sup>15</sup>. Bastó hacer de ella una proyección escatológica.

El Segundo Isaías habría así aportado un profundizamiento de sus primeras perspectivas. Lo habría hecho en el círculo de sus discípulos, dejándolos como su testamento. Éstos lo habrían insertado en la trama de su colección practicando algunas armonizaciones; así se habría conservado lo que el exegeta North ha llamado «el corazón vivo de su mensaje».

Esta exégesis es decididamente individualista y mesiánica, pero no tiene la pretensión de ser estrictamente cristológica. La profecía no fotografía a distancia de siglos la realidad que ha de venir; únicamente la presiente, orienta los espíritus y las almas en la buena dirección. De hecho, el «siervo» es la figura a que se refirió Jesús. Particularmente se aplicó el pasaje 53,12 (Lc 22,37); y la palabra de Juan Bautista (Jn 1,29) es una alusión límpida a 53,6-7. Todo este capítulo «que parece escrito bajo la cruz del Gólgota» (Delitzsch) es una aproximación a la obra expiatoria de Jesús; se lo ha llamado el quinto evangelio.

b) El siervo es el Israel de mañana cumpliendo su vocación y resumido finalmente en un personaje eminente.

En este tipo de explicación, el punto de partida de los poemas es la reflexión del Segundo Isaías sobre la vocación de Israel en los términos que antes hemos indicado: la misión de Israel es el corolario de su elección por el Dios único; es, pues, universalista. Pero esta toma de conciencia moviliza representaciones extremadamente variadas y un pensamiento

14. Cf. CERVAUX - COPPENS, *L'attente du Messie\**, p. 51-56.

15. Cf. A. FEUILLET, *Isaie\**, SDB IV, col. 709-714; A. GELIN, *Messianisme\**, SDB V, col. 1194.

muy denso, cuyo desarrollo se puede trazar así. Israel está encargado de la verdadera religión para el mundo entero (cántico primero). Pero sólo un resto purificado puede aspirar a esta función: así este resto debe convertirse primero a Israel (cántico segundo). La misión es dura para Israel, o por lo menos para el guía que simboliza a Israel (cántico tercero). Y este sufrimiento no será sólo un accidente en su misión, sino precisamente el medio de su cumplimiento por un personaje futuro que sobrepuja en dignidad y en eficiencia a toda figura histórica. En él se concentra Israel, pero el pensamiento de Israel no está nunca ausente de su evocación: fenómeno de contracción y de expansión que anuncia admirablemente el misterio de Cristo y de la Iglesia.

Lo esencial es que la exégesis moderna encuentra a Cristo en el término de su actividad y está así en consonancia con la exégesis de los santos padres. «Quia laboravit (Christus), videbit ecclesias in toto orbe consurgere et earum saturabitur fide» (san JERÓNIMO, comentando 53,10-11; PL, XXIV, 511).

## CAPÍTULO QUINTO

### EL PROFETISMO EN LA ÉPOCA PERSA (538-332)

#### § I. Introducción histórica<sup>1</sup>.

El edicto de Ciro en 538 marca una nueva etapa en la historia sagrada. Caravanas judías vuelven de la cautividad y se reinstalan en Jerusalén. Aunque en conflicto al principio con los samaritanos, logran, sin embargo, reconstruir el templo, que se inaugura en 515. Desde esta época, Judea no es más que una provincia minúscula de muy poca importancia en el interior de la 5.<sup>a</sup> satrapía. Pero el judaísmo, cuyos miembros están dispersos en todo el imperio, ha vuelto a hallar un centro, Jerusalén, y un jefe, el sumo sacerdote. Este estado de cosas durará hasta las conquistas de Alejandro (333). En cuanto a la religión, se observa en ella una triple evolución:

#### *Evolución del profetismo.*

Hay más optimismo que en los profetas anteriores a la cautividad: las promesas tienden a eclipsar las amenazas. La marcada orientación cultural (Zac, Mal) deriva de Ezequiel; el templo es el centro de mayor interés de la comunidad. Se asiste a la constitución progresiva de la escatología: juicio final (Jl 3-4; Zac 12-14); retorno de Elías (Mal 3); *gehenna* (Is 66,24); resurrección (Is 26,19). Finalmente, hay que notar el carácter cada vez menos espontáneo del profetismo. Ya Ezequiel se aplicaba a hacer reglamentos, una *tôrâh* (Ez 40-48); escribía trabajando sobre el texto de sus predecesores y suministraba ya muestras de estilo antológico<sup>2</sup>. Estos rasgos se acentúan todavía más: estamos ya en la edad libresca, la edad del escriba.

#### *Progreso de la doctrina.*

Ezequiel y el Segundo Isaías habían puesto de relieve la trascendencia de Dios. Ahora no se tardará en considerarlo como inaccesible. De ahí los desarrollos de la angelología: Ezequiel multiplicaba los ángeles intérpretes y ejecutores; Zacarías todavía más. Sobre el tema de la retribución,

1. Cf. supra, p. 245-255.

2. A. ROBERT, RB\* 1946, p. 135-140.



recordemos que Ezequiel la había dejado todavía en el plano terrestre, aunque colocándola en el terreno individual. Pensadores como Job y el Eclesiastés no tardarán en acelerar la evolución de esta doctrina, que progresará igualmente en el terreno de la piedad (Sal 16; 49; 73). El término será la noción de una retribución después de la muerte, en el cielo o en el infierno.

### *Evolución de la piedad.*

La línea de Ezequiel se continúa en la de un ritualismo minucioso iluminado por las ideas de santidad y de expiación. Pero la piedad de los salmistas se abre a perspectivas interiores: es la voz de los 'anawim.

## § II. Los profetas de la restauración.

### I. AGEO.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Introducciones, traducciones, comentarios en p. 218 y 451 (A. VAN HOONACKER, EB\*; A. GELIN, BJ\*; F. NÖTSCHER, EB1\*; E. SELLIN, KAT...).
- A. BENTZEN, *Quelques remarques sur le mouvement messianique parmi les Juifs aux environs de l'an 520 avant J.-C.*, RHPH 1930, 493-503.
- J. TOUZARD, *L'âme juive au temps des Perses\**, RB 1923, 66-68.
- T. CHARY, *Les prophètes et le culte à partir de l'Exil\**, Paris 1955, 118-159.
- A. ALT, *Die Rolle Samarias bei der Entstehung des Judentums*, en *Kleine Schriften...* II, p. 316-337.

### *El contexto histórico.*

Ya al retorno de la cautividad se habían comenzado con entusiasmo las obras de reconstrucción del templo (Esd 3). Luego habían sucedido la apatía y el torpor, y durante 18 años se había abandonado el proyecto. Ahora bien, en verano de 520 dos profetas determinaron las voluntades a reanudar las obras: Ageo y Zacarías. Los tiempos les parecían favorables. Los levantamientos políticos que habían marcado el advenimiento de Darío habían dado la señal de un despertar religioso; sofocados por el «gran rey» (inscripción de Behistún), parecían presagiar un sacudimiento más profundo del mundo (Ag 2,21-22) y anunciar la venida del reino de Dios. En Jerusalén, Zorobabel, el *peha* davídico, era saludado en términos mesiánicos (Ag 2,23; en contraste con Jer 22,24); con el sumo sacerdote Josué iba a emprender la reedificación del templo, que se terminó en menos de cinco años: de agosto de 520 a marzo de 515. Recordemos que tal construcción era esperada como signo de la era mesiánica.

La atención del profeta Ageo (*haggai* = *Festus*) parece concentrarse

toda entera en este santuario, y es posible que él mismo fuera un profeta del culto. Pero no se reveló todo entero en su libro, que por lo demás sólo nos informa sobre su actividad de agosto a diciembre de 520.

### *El libro.*

El libro fue escrito, sea por Ageo, sea por un discípulo, poco tiempo después de la actividad del profeta. Contiene cinco *exhortaciones* fechadas:

a) 1,1-11. Llamamiento a la reconstrucción del templo con promesas agrícolas ligadas a esta reconstrucción (comienzos de agosto de 520). Una noticia añade que este llamamiento fue decisivo y que fueron puestos los cimientos a fines de agosto (1,12-15a).

b) Es probable que haya que añadir aquí la exhortación 2,15-19, que se refiere al acontecimiento datado por 1,15a, situada tres meses más tarde por una glosa inexacta (2,18b) que la asoció curiosamente a 2,10-14 (Rothstein).

c) 1,15b-2,9: gloria próxima del templo (octubre 520).

d) 2,10-14: consulta con los sacerdotes sobre la participación samaritana en el trabajo (diciembre de 520).

e) 2,20-23: promesa a Zorobabel. Es posible que la fecha se refiera, como la de 2,15-19, a agosto de 520 (1,15a).

### *El mensaje.*

El retraso aportado a la reconstrucción del templo explica las desgracias presentes. Esta reconstrucción deja entrever la era mesiánica descrita con los temas del tiempo: tema apocalíptico de la eversión (2,6.21; cf. Is 55,6; 66,22), tema del servicio de las naciones (2,7-9), tema de la paz (2,9.22), tema del Mesías davídico, actualizado por Zorobabel (2,23). De esta reconstrucción son descartadas las «gentes del país» (2,10-14): esta preocupación de pureza y esta solicitud por el templo hacen pensar en un discípulo de Ezequiel.

### 2. ZACARÍAS.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Véase la bibliografía referente al profeta Ageo, p. 516.
- D. BUZY, *Les symboles de l'Ancien Testament\**, Paris 1923.
- A. RÉGNIER, *Le réalisme dans les symboles des prophètes\**, en RB 1923, 383-408.

### *El hombre y el contexto histórico.*

Zacarías, contemporáneo de Ageo, es de ascendencia sacerdotal (clase de Iddó: Esd 5,1: 6,14; Neh 12,16). Debe ser considerado como sacerdote

profeta a la manera de Ezequiel, de quien recibió fuerte influencia (lugar del sacerdocio en la expectativa mesiánica; idea de pureza de la tierra; trascendencia de Dios). Sus oráculos están datados de noviembre 520 a diciembre 518. Nos permiten formarnos una idea más amplia del estado de ánimo de Judá. Después de las brillantes promesas de los profetas de la cautividad, la realidad parece pesada y escandalosa. La paz ha sido restablecida en todas partes por Darío (1,11), pero Judá no parece tener participación en ella: malas cosechas (8,10), ciudades despobladas (7,7), hostilidad de ciertos elementos (4,10; 8,10), contaminación del pecado (3,9; 7,4-6). La salvación se retrasa y las gentes se impacientan (1,12),

Zacarías afronta esta situación dando la certeza de que el programa mesiánico va a cumplirse de un momento a otro. La diferencia con Ageo está en la amplitud de este programa.

### El libro.

Aquí sólo se trata de Zac 1-8. Los capítulos que siguen, el Segundo Zacarías de los críticos, se sitúan más bien a fines del período persa o a principios de la época griega.

Zac 1-8 se compone, a lo que parece, de un «diario» fechado, autobiográfico, pero cuyo principio (1,1-6) habría sido solemnizado en forma de *Er-Bericht*<sup>3</sup>. Ageo y Zacarías anotan cuidadosamente sus visiones y oráculos, como Ezequiel (p. 494). Tendríamos, pues: 1,1-2,9 + 3,1-7,9 + 4,1-6a.10d-14 + 5-6,8.15 + 7,1-3; 8,18-19. En la trama del «diario» se insertaron trozos no datados, precedidos de introducciones autobiográficas: 4,6b-10c; 6,9-14; 7,4-14. Finalmente, diferentes palabras no datadas se presentan sin introducción: 2,10-17; 3,8.9c-10; 8,1-17.20-23.

El trabajo de redacción a veces laborioso, insertó en el «diario» los dos últimos elementos, cuando había semejanza de asunto, añadiendo promesas.

El elemento fundamental del «diario» consiste en ocho visiones datadas de febrero de 519 (1,7), que a lo que parece sobrevivieron la misma noche. Están cuidadosamente redactadas y se corresponden simétricamente de dos en dos, según el esquema: a-h, b-c, d-e, f-g. Sólo tratan de un asunto: el advenimiento mesiánico. He aquí el plan:

1,1-6: llamamiento a la conversión (noviembre de 520).

1,7-6,8: las ocho visiones nocturnas<sup>4</sup>:

a) 1,7-17: los cuatro jinetes; la paz de los imperios va a terminar.

b) 2,1-14: los cuatro cuernos; los destructores de Jerusalén serán destruidos.

c) 2,5-9: el agrimensor; Jerusalén será protegida. Aquí se insertaron dos llamamientos a los desterrados: 2,10-13.14-17.

d) 3,1-10: vestición e investidura del sumo sacerdote Josué; el sacerdocio se le asocia para saludar la venida del Mesías germen: en 3,9 (cf. 6,11), léase Zorobabel en vez de Josué<sup>5</sup>.

e) 4,1-6a + 10c-14: el candelabro y los olivos; los dos poderes hermanos alrededor del templo (aquí se insertaron tres palabras acerca de Zorobabel: 4,6b-10b).

f) 5,1-4: el volumen de maldiciones que vuela sobre el país; destrucción de los impíos en Palestina.

g) 5,5-11: la mujer en el efá: el pecado es transportado a Babilonia para atraer sobre ella el castigo.

h) 6,1-8.15: los cuatro carros que van a llevar la destrucción; uno sobre todo va a Babilonia, sede de la potencia persa.

6,9-14: acción simbólica del coronamiento de Zorobabel e imposición de un título mesiánico.

7,1-3 y 8,18-19: cuestión sobre el ayuno (noviembre de 518) planteada por los habitantes de Betel: no hay que continuar los ayunos conmemorativos del acontecimiento de 586.

7,4-14: reflexiones sobre los ayunos de la cautividad y retorno al pasado nacional.

8, menos 18-19: colección de oráculos de salud.

### El mensaje.

Zacarías, miembro de una familia que regresa de la cautividad y conserva contactos con los desterrados (6,10), está próximo a las ideas de Ezequiel. Dios es trascendente (de ahí los intermediarios que personifican su acción) y exigente: la conversión debe preceder a la salud (1,3; 8,14-17).

Las promesas predominan y permiten reconstituir un cuadro de la era mesiánica: humillación de las naciones que oprimen a Sión (2,1-4.10-13); reedificación del templo (1,16) y de Jerusalén, dotada de nombres nuevos (8,3); venida de Dios a su ciudad (8,3; 2,14), repoblada (2,8; 8,4-5) y a la que retornarán los dispersos (6,15; 7,7-8); conversión de las naciones (2,15; 8,20-23); felicidad y paz (3,10; 8,12); fin del pecado (3,9; 5).

La tendencia institucional de Ezequiel continúa en Zacarías. Pensó que la armonía anunciada entre el *naši* y el sacerdocio iba a encarnarse en la historia: el *peha* y el sumo sacerdote van a realizarla. El primero es saludado con un título mesiánico (3,8; 6,11-13; cf. Is 4,2; Jer 23,5; 33,15). Pero el hecho de que se le anuncien descendientes (6,12) muestra que no se trata en la mente de Zacarías sino de un mesianismo real *redivivus*<sup>6</sup>.

3. Véase supra, p. 445.

4. L. G. RIGNELL, *Die Nachtgesichte des Sacharja*, 1950.

5. H. SCHMIDT, *Das vierte Nachtgesicht des Propheten Sacharja*, en AZW 1936, p. 48-60; ROTHSTEIN, *Die Nachtgesichte des Sacharja*, 1910.

6. *Messianisme\**, en SDB v, col 1187.

## 3. LOS COMPLEMENTOS DEL LIBRO DE ISAÍAS.

Estos complementos comprenden en primer lugar los cap. 56 a 66. Además, se reconoce concordemente que en la primera parte del libro (1-39) se practicaron inserciones: glosas de redactores inspirados que iluminan los oráculos del profeta con textos más recientes y completan así su mensaje; oráculos anónimos cuyo estilo se destaca netamente del de los capítulos que los rodean. En la primera categoría se puede incluir 11,10-16; 19,16-24<sup>7</sup>; en la segunda se nota especialmente 34-35 (el «pequeño apocalipsis») y 24-27 (el «gran apocalipsis»). Después de examinar los cap. 56-66 nos ocuparemos especialmente de estos dos trozos.

*Isaías 56-66 (Tercer Isaías).*

## BIBLIOGRAFÍA

- Introducciones, traducciones, comentarios en p. 218, 433 y 504.  
 TH. CHARY, *Les prophètes et le culte à partir de l'Exil\**, París 1955, 93-112.  
 J. MARTY, *Les chapitres 56-66 du livre d'Esate*, Nancy 1924.  
 K. ELLIGER, *Der Prophet Trito-Esaja*, Stuttgart 1931.  
 L. GLAHN, *Quelques remarques sur la question du Trito-Isaie en son état actuel*, RHPR 1932, 34-46.  
 S. McCULLOUGH, *Reexamination of Isaiah 56-66*, JBL 1948, 27-36.

## a) Historia de la crítica.

Duhm (1892) fue el primero en reconocer aquí un bloque independiente, procedente de un autor distinto, al que denominó Tercer Isafas, y situó su actividad hacia el 450. El pueblo amonestado está en Palestina; los centros de interés son las instituciones teocráticas; los peligros no vienen del exterior, sino de los judíos infieles que están por imponerse a la comunidad de Jerusalén; el optimismo resalta menos que en el Segundo Isafas, pues la salud se retrasa siempre. El estudio del vocabulario y del estilo acusa también la autonomía del Tercer Isafas; en particular las citas tomadas del Segundo Isafas están orientadas en un sentido nuevo (comp. 57,14 y 40,3; 60,13 y 41,19b; 60,16 y 49,23a). A Duhm han seguido Litmann (1899), Marti (1900), Hölscher (1914), Causse (1924).

La hipótesis más extendida hoy día es la de la pluralidad de autores, que entraña un escalonamiento de los trozos a todo lo largo del siglo de la restauración. Se busca un apoyo en las diferencias de estilo, de pensamiento y de situaciones históricas. Así Cheyne (1895), Kittel (1898), Abramowski (1925), Volz (1932), Eissfeldt (1934), Lods (1950), Auvray-Steinmann (1951), Weiser (1949). Este último admite que la mayoría de las piezas se escribieron poco después del retorno de la cautividad, pero que 63,7-64, 11 data de la cautividad y 65 y 66,3s pertenecen a tiempos helenísticos.

7. Ya hemos examinado, p. 509, el caso de Is 13-14.

Se ha producido una reacción en sentido de Duhm, pero que sitúa al Tercer Isafas entre 538 y 510. El profeta habría sido el guía espiritual de los repatriados. Sería una figura menor, heredera a la vez de Ezequiel y del Segundo Isafas. En sus escritos tendríamos el cuadro de la reinstalación en tierra santa. A la minoría piadosa (los pobres de Yahveh) se unió una pequeña parte de la población judaitobenjaminita, pero son más numerosos los que se quedaron en un semipaganismo: de ahí la polémica contra ellos y la invitación a convertirse. El templo, reedificado entre 520 y 515, no siempre se supone reconstruido, lo cual deja cierto margen para la datación de las piezas. Se cuenta con la adhesión de la población del país y con los regresos de la diáspora para constituir el Israel «cualitativo». Cierta número de constantes teológicas o estilísticas, principalmente por lo que se refiere a los vocabularios de alianza, de justicia y de pobreza, se pueden aportar en apoyo de esta hipótesis de lectura expuesta por Elliger (1928-1933) y Chary (1954). Ésta nos parece ser la mejor.

Finalmente Glahn (1934) pensó que el Tercer Isafas no es sino el Segundo Isafas predicando en Palestina después del retorno.

## b) Elementos de la colección.

56,1-8: instrucción (*tôrâh*) sobre las condiciones de pertenencia al pueblo de Dios. Es de tendencia universalista con promesas a los eunucos y a los prosélitos. Insiste en el sábado, que durante la cautividad ha venido a ser criterio de vida religiosa. El templo parece reconstruido (v. 5,7). El trozo parece destinado a uno de los numerosos retornos sucesivos (v. 8).

56,9-57,21: reproches y promesas, 56,9-57,2: contra los jefes, 57,3-13a: contra la «prostitución»; aquí se denuncian los cultos naturalistas que no cesan de ser una tentación, 57,13b-21: promesas al pueblo humilde y «pobre». Estos diferentes trozos pueden situarse después de 515.

58: el ayuno que ama Yahveh, con una indirecta contra el formalismo de la religión. Según los v. 2-3 parece que se ha reanudado el servicio del templo; pero según el v. 12 la ciudad no está todavía reconstruida.

59,1-15a: retraso de la salud, debido a los pecados de Israel; lamentación del pueblo.

59,15b-20: Yahveh aplasta a las naciones (en la nota de Is 24-27); el versículo 21 es una glosa en prosa sobre el Israel espiritual.

60: gloria futura de Sión. El templo está reconstruido (v. 10), pero le falta aprovisionamiento y ornamentación. La peregrinación de los pueblos (v. 3-9) se lo proporcionarán. Este poema ha sido atribuido por Condamin y Van Hoonacker al Segundo Isafas, pero el universalismo es en él menos puro; las naciones, más que convertidas, son sometidas.

61: misión del profeta; anuncia la reconstrucción de Jerusalén y de Judá y la promoción de Israel entre las naciones. El anuncio se hace a los pobres de Yahveh. Los v. 10-11 contienen un himno de acción de gracias de Jerusalén. El que habla no es el siervo (contra Van Hoonacker), pues ignora el llamamiento a las naciones.

62: tiempos nuevos para Jerusalén e Israel.

63,1-6: el día de la venganza de Yahveh contra las naciones (género apocalíptico).

63,7-64,11: lamentación nacional sobre el templo destruido (63,18; 64,10) y las ciudades devastadas, que debe situarse antes de 520.

65: crítica dirigida a las gentes del país y perspectivas de prosperidad para los fieles. Los nuevos cielos y la nueva tierra (v. 17-25).

66,1-2a: Yahveh rehúsa un templo. Antes de 520.

66,2b-4,17: la falsa piedad.

66,5-16: la salud. Los v. 18-24, en prosa, cantan la peregrinación de la diáspora a Jerusalén; parecen ser una adición.

c) El mensaje.

El Tercer Isaías «vitalizó la herencia de Ezequiel con la savia del Segundo Isaías» (Chary). De Ezequiel heredó la solicitud por el santuario, cuya santidad se extiende a la ciudad; como él, insistió en el ayuno y en el sábado. Al Segundo Isaías debe su solicitud por los paganos y su inquietud por la religión interior; le debe también su idea de la gloria de Jerusalén (60-62). De ambos viene la idea de una Jerusalén purificada y otorgada como una gracia; de ambos, el horror por la idolatría que el Segundo Isaías es el último de los profetas en denunciar.

*Isaías 34-35: el «pequeño apocalipsis».*

#### BIBLIOGRAFÍA

Introducciones y comentarios en p. 218 y 462.

W. CASPARI, *Jesaja 34 und 35*, ZAW 1931, 67-86.

C. C. TORREY, *The Second Isaiah*, Nueva York 1928, 270ss.

A. MAILLAND, *La petite Apocalypse d'Isaie\**, Lyon 1956.

Estos dos capítulos forman un todo. Tienen varios rasgos que lo emparentan ya con el género apocalíptico, que no tardará en desarrollarse a partir de ciertas formas literarias corrientes en la literatura profética: la visión, el oráculo contra las naciones, el oráculo escatológico. Aun cuando el género no está aquí todavía plenamente formado, sin embargo, a esta pequeña composición anónima se la llama con frecuencia «pequeño apocalipsis» de Isaías.

En él se describe en primer lugar (34) la venganza de Yahveh contra las naciones en general; mientras las entrega a la matanza, caen las estrellas del cielo para dar lugar a nuevos cielos. Edom es el tipo de las naciones aplastadas: Yahveh sacrifica los edomitas en Bosrá, el suelo se cambia en azufre y en las ruinas se establecen las bestias rapaces, los sátiros y Lilit, el fantasma nocturno de que tanto se han ocupado el Talmud y... Víctor Hugo. Viene luego el triunfo de Israel (35). Después de un nuevo éxodo en un desierto transformado, el pueblo se establece

en Sión, en medio de una tierra encantada: se trata de un vasto retorno de la diáspora imaginado en forma de una solemne peregrinación.

No cabe duda que estos capítulos se inspiran, a veces a la letra, en la literatura de la cautividad (34,11-14 e Is 13,21-22; 35,10 e Is 51,11). El cap. 35 está compuesto en el estilo del Segundo Isaías (35,1-2 y 41,18-19; 35,8 y 40,3; 43,19; 49,11; 35,6 y 43,19-20), pero el retorno indicado tiene más amplitud y menos precisión que el de Babilonia. El tema edomita en el cap. 34 muestra cierta afinidad de nuestro autor con Abdías y el Tercer Isaías (Is 63,1-6); la alusión al libro de Yahveh (v. 16) será frecuente en los escritos apocalípticos; así también las descripciones del v. 4.

Es posible, según la opinión de Caspari, que el cap. 35 sirviera para una liturgia del género de la que suponen los salmos del reino; el cap. 34, a su vez, comienza con un invitatorio sálmico. Pero es preferible hablar de imitación de una liturgia. Probablemente no nos equivocaremos situando esta pequeña composición en los siglos v-iv.

*Isaías 24-27: el «gran apocalipsis».*

#### BIBLIOGRAFÍA

Introducciones y comentarios en p. 218 y 462.

P. LOHMANN, *Die selbständigen lyrischen Abschnitte in Jes. 24-27*, ZAW 1917-1918, 1-58.

W. RUDOLPH, *Jesaja 24-27*, Leipzig-Stuttgart 1933.

J. LINDBLOM, *Die Jesaja Apokalypse: Jes. 24-27*, Lund 1938.

J. COSTE, *Le texte grec d'Isaie XXV, 1-5\**, RB 1954, 36-66.

Este libro, llamado a veces el «gran apocalipsis» de Isaías por comparación con los cap. 34-35, tiene por tema el juicio escatológico, el establecimiento del reino de Dios, su victoria sobre las fuerzas celestiales y terrestres, la salud y congregación de Judá en medio de la catástrofe universal; finalmente, la resurrección de los piadosos (26,19). Esta parte descriptiva está cortada por un ciclo de cantos cuyo tema esencial es el triunfo de la ciudad de Dios sobre la ciudad del mal (24,7-12; 25,1-5.9-12; 26,1-3.4-6.7-11; 27,2-6.10-11). No parece que haya relación orgánica entre los trozos apocalípticos y los líricos. Pero la falta de estructura lógica no es quizá en terreno apocalíptico indicio de dos manos distintas en la elaboración de un libro.

Los himnos, en los que se expresan fuertemente las aspiraciones nacionalistas de Israel, tienen un horizonte menos amplio que las secciones apocalípticas. En éstas se trata del advenimiento de un mundo nuevo, en que se trata de la humanidad entera, de los ángeles y del universo. La tierra y sus habitantes están bajo el golpe de una maldición (24,6); la situación se hará cada vez más catastrófica (24,16b-20), Yahveh ha de castigar a los ángeles y a los reyes (24,21) y reinará en Sión (24,23); todas las naciones son invitadas al gozoso festín que inaugura este reino (25,6-8); Israel va

a resucitar (26,19); ¡que se oculte mientras Yahveh castiga a la tierra (26, 20-21) y se enfrenta con Leviatán, intérprete simbólico de la potencia gentil (27,1)! Entonces será posible congregarse a los dispersos en Jerusalén (27,12-13).

En la época que vio nacer este apocalipsis existía una extensa diáspora (24,14-16; 26,13; 27,12-13). Las ideas del juicio de los ángeles (24,21) y de la resurrección de los muertos — por lo demás, selectiva como en Dan 12,1-3 — imponen una fecha relativamente reciente. El hecho concreto en que se basan los que tratan de proponer una es la eversión de una ciudad anónima, a la que se hace alusión en los cantos (24,10.12; 25,2.12; 26,5; 27,10). ¿Se trata de la conquista de Babilonia por Jerjes en 485 (Lindblom) o por Alejandro en 331? (Rudolph). Es difícil pronunciarse.

### § III. Los profetas de los siglos V y IV.

Los motivos mayores, afrontados por la literatura profética durante este período, son el particularismo y el universalismo. La corriente particularista es la que domina. Tiene sus orígenes precisos en Ezequiel y aparece también en el Segundo Zacarías y, sobre todo, en Joel y Abdías. Los paganos serán aniquilados en el día de Yahveh. O por lo menos serán subyugados al pueblo escogido: esta concepción, ya sin rebozos en el Tercer Isaías, se encuentra también en el Segundo Zacarías. Los discursos de Malaquías manifiestan una desconfianza razonada hacia los extranjeros. No obstante, a veces brota una nota de admiración hacia ellos (Mal 1,11). Pero la corriente universalista, tan franca en el Segundo Isaías, no se halla en toda su pureza sino en el libro de Jonás y en Is 19,23-25 (si se lo separa del contexto).

El centro de interés que acabamos de indicar no es, evidentemente, el único que pueda guiar una lectura de nuestros últimos profetas, pero nos parece ser el principal.

#### 1. MALAQUÍAS.

##### BIBLIOGRAFÍA

Introducciones, traducciones, comentarios en p. 218 y 451 (A. VAN HOONACKER, EB\*; A. GELIN, BJ\*; E. SELLIN, KAT; K. ELLIGER, ATD...).  
R. PAUTREL, *Malachie\**, SDB v, col. 739-746, París 1953.  
TH. CHARY, *Les prophètes et le culte à partir de l'Exil\**, París 1955, 160-189.  
E. TOBAC, *Malachie\**, DTC IX, 2, col. 1745-1760.

##### La época.

Generalmente se admite que el libro de Malaquías es un escrito anónimo y que Malaquías es un apelativo tomado de 3,1 (= mi enviado) más

bien que un nombre propio, como se deja sentir todavía en los LXX. Este profeta anónimo se sitúa bastante bien después de Ageo y de Zacarías y antes de la misión de Esdras. El templo ha sido reconstruido (Esd 6,13-22) y en él se celebra un servicio regular. Los diezmos que se pagan de mala gana (2,17; 3,7.10-14; Neh 10,32-39; 13,10-13), la práctica de los matrimonios mixtos (2,10-16; Neh 10,28-30; 13,23-31), el relajamiento del sacerdocio (1,6-8), la opresión social (3,5; Neh 5,1-13) constituyen los rasgos comunes de una misma época: nuestro profeta preparó los caminos al gran reformador del judaísmo. Se le podría situar con verosimilitud hacia 430, entre las dos misiones de Nehemías. Su manera de hablar del sacerdocio depende del Deuteronomio; sacerdotes y levitas son designaciones que se recubren; todavía no se trata de los hijos de Aarón. Nos hallamos, pues, antes de la promulgación de la legislación sacerdotal por Esdras (Neh 8), cuya fecha sigue controvertida.

##### Estructura y contenido del libro.

El título general en 1,1 corresponde a Zac 9,1 y 12,1. Así comienzan las tres colecciones anónimas que fueron colocadas al final de la colección de los profetas menores.

El rasgo característico del libro es el empleo del diálogo, que debe de ser el eco de controversias reales entre el profeta y sus contemporáneos. Dios — por medio de su portavoz — lanza una afirmación que da lugar a cortas objeciones por parte de los oyentes; rápidos pases de esgrima conducen un discurso profético. Seis trozos están compuestos conforme a este tipo.

1,2-5: Jacob preferido a Esaú. Dirigido contra los que pretenden que Yahveh no ama a Israel, el pasaje hace sin duda alusión a la invasión de Edom por los nabateos<sup>8</sup>.

1,6-2,9: esta requisitoria contra los sacerdotes contiene el pasaje 1,11 sobre el sacrificio presente ofrecido entre los paganos y que merece ser el tipo mismo del sacrificio perfecto de la época mesiánica (DB 939).

2,10-16: contra los matrimonios mixtos y los divorcios.

2,17-3,5: el día de Yahveh. Contra los que pretenden que Dios no es justo en su retribución. El «día» purificará al sacerdocio y al pueblo de sus pecados.

3,6-12: el fraude sobre los diezmos sagrados.

3,13-21: en su día, Yahveh discernirá a justos e impíos.

Fueron añadidos dos *apéndices*: uno sobre la práctica de la ley (3,22: amonestación deuteronomica); el otro, que representa una exégesis sobre 3,1 y trata del retorno de Elías. Este final fue comentado en el Evangelio (Lc 1,17; Mt 17,12). Según estos textos, el anuncio del profeta no debía entenderse, en sentido literal, de la persona misma de Elías, sino de un

8. *Infra*, p. 530.

profeta que por la grandeza de su misión debía ser en cierto modo una nueva encarnación del espíritu y de la potencia de Elías (Van Hoonacker).

De hecho, la expectativa rabínica y popular parece haber sido más concreta (Mt 16,14; Jn 1,21). Trifón objetaba a Justino: «Pero Cristo, suponiendo que haya nacido y que exista en algún sitio, es un desconocido; ni siquiera se conoce a sí mismo, ni tiene el menor poder en tanto no venga Elías a *ungirlo* y a manifestarlo a todos» (*Dial. con Trifón* VIII, 4).

Los textos sobre el precursor se han de leer en este orden:

- 1) Mal 3,1: un mensajero prepara el día de Yahveh (cf. Is 40,3).
- 2) Mal 3,23-24: identificación del mensajero. Eclo 48,10-11 y los textos rabínicos (véase también *Dial. con Trifón*) son todavía más precisos.
- 3) Puntualización del Evangelio (véase supra).

### El mensaje.

Malaquías depende estrechamente del Deuteronomio. La religión culmina en el culto; si los detalles en que entra el profeta en este particular nos parecen accesorios, es quizá porque olvidamos las exigencias de la virtud de la religión. El día de Yahveh está descrito en un contexto cultural y el mundo venidero realizará el culto perfecto (3,4). El particularismo de Malaquías es sensible en el juicio sobre Edom y en la solicitud por la pureza de la sangre judía (2,11).

Pero Malaquías es un hombre de contrastes. Hallamos en él reflexiones profundas sobre la responsabilidad del sacerdocio (2,6-7), sobre las bases morales de la verdadera religión (2,10.13), contra la ley del divorcio (2,16). Este último punto, que anuncia la condena pronunciada por Jesús, ilustra la autoridad de los profetas frente a las instituciones. La afirmación de la realeza mundial de Yahveh (1,14) y la mirada simpática hacia «la oblación pura ofrecida en todo lugar» (1,11) por los judíos dispersos (según algunos, por los paganos) no son menos notables.

## 2. EL LIBRO DE JONÁS.

### BIBLIOGRAFÍA

- Introducciones, trad., com. en p. 218 y 451 (A. VAN HOONACKER, EB\*; A. FEUILLET, BJ\*; T. H. ROBINSON, HAT; F. NÖTSCHER, EBi\*; E. SELIN, KAT...).
- A. FEUILLET, *Jonas\**, SDB IV, col. 1104-1131, París 1948.
- L. DENNEFELD, *Jonas\**, DTC VIII, 2, col. 1497-1504, París 1925.
- P. G. RINALDI, *Giona*, en *I Profeti Minori* II\*, Turin - Roma 1959.

### Análisis del libro.

Llamado por Yahveh a predicar la penitencia en Nínive, Jonás, rebelde a su misión, huye en dirección a España; pero se desencadena una

tempestad enviada por Yahveh. Los marineros se enteran de que es Jonás la causa de esta desgracia. Lo arrojan al mar, que se calma inmediatamente (cap. 1). Una gran pez se traga al profeta conservándolo durante tres días, Jonás recita un salmo de acción de gracias y el pez lo vomita sobre la costa (cap. 2). Dios ordena por segunda vez a Jonás que vaya a predicar la penitencia a Nínive (cap. 3). A su voz se convierte la ciudad, y Dios perdona. La extrema desazón que experimenta el profeta por esta misericordia de Dios va a recibir una lección divina: se ve privado de repente del abrigo de una milagrosa planta de ricino. Jonás se enfada. ¿No tiene Dios más motivo para afligirse por Nínive, la gran ciudad? (cap. 4).

En esta excelente narración hay que considerar como añadidura evidente el salmo de acción de gracias, que se supone recitado en las entrañas del pez (2,3-10): la situación no se prestaba. Diversos exegetas piensan también que hay que leer 4,5 después de 3,4.

### Fecha, género literario, finalidad.

El libro presenta aramaismos notables (1,6.7.12; 3,7; 2,1, etc.) y señales de hebreo tardío. Sobre todo, vuelve a la idea misionera enunciada por el Segundo Isaias, formulándose de una manera todavía más categórica. Es que el autor siente que tiene que vencer una resistencia. Los tiempos de Esdras y de Nehemías han visto la victoria del exclusivismo y del particularismo. Diversas voces se elevaron al mismo tiempo para recordar el universalismo inscrito en los primeros capítulos del Génesis: Is 19,23-25 y Rut son sin duda de la misma época que el libro de Jonás.

El libro no es una biografía real, sino una ficción didáctica (3,10; 4, 10-11). Evidentemente, la historia no sabe nada de una conversión de Nínive que nos pondría «en presencia de un milagro sin segundo en la historia del género humano, superior al de pentecostés» (Feuillet). Tampoco la arqueología sabe nada de las dimensiones que se señalan a la gran ciudad (al menos 90 km de diámetro: Jon 3,3): es una Nínive alegórica. El folklore universal conoce el tema del pez que englute y conserva: ¿no se halla también en Luciano? La literatura bíblica conoce el tema del profeta que resiste a Yahveh y es vencido por Él (1Re 19,4; Jer 15). Bajo Jeroboam II existió un profeta por nombre Jonás (2Re 14,25), nombre que significa «pichón» (es decir, el pollo de la paloma casera). Fue éste uno de los datos que permitieron probablemente el desarrollo del *midrás*, género literario, muy desarrollado después de la cautividad, consistente en un relato que se desenvuelve a partir de un dato escriturario para desembocar en una lección edificante.

Aquí la lección es una de las más altas del Antiguo Testamento: se nos recuerda que todos los hombres — aun los más feroces enemigos de Israel — están llamados a la salud. Esta lección está dada con fina delicadeza, en un relato que deleitaría a los oyentes y hubo de producir sus frutos.

## 3. JOEL.

## BIBLIOGRAFÍA

- Introducciones, traducciones, comentarios en p. 218 y 451 (J. TRINQUET, BJ\*; A. VAN HOONACKER, EB\*; F. NÖTSCHER, EBi\*; E. SELLIN, KAT...).
- L. DENNEFELD, *Les problèmes du livre de Joël\**, París 1926.
- L. MARIÈS, *A propos de récentes études sur Joël\**, RSR (1950) 120ss.
- A. KAPELRUD, *Joël Studies*, Upsala 1948.
- R. PAUTREL, *Joël\**, SDB IV, col. 1098-1104, París 1948.
- J. STEINMANN, *Remarques sur le livre de Joël*, en *Études sur les Prophètes d'Israël\**, París 1954, 147-173.
- P. G. RINALDI, *Gioele*, en *I Profeti Minori II\**, Turín - Roma 1959.

*Análisis del libro.*

## a) La plaga de las langostas (1-2).

El profeta llama al pueblo a la penitencia y a la oración, con ocasión de una invasión de langostas, utilizando el marco de una liturgia. Esta liturgia profética se repite dos veces. 1) Primeramente el pueblo es invitado a considerar los estragos de la plaga (1,2-12), luego se incita a los sacerdotes a convocar a la comunidad para un ayuno solemne (1,13-14), cuya oración se presenta en 1,15-20. 2) De nuevo 2,1-11 invita a tocar alarma en Sión y describe la plaga comparándola con un ejército; 2,12-14 es una exhortación al arrepentimiento; 2,15-17 renueva la invitación al ayuno solemne, dando ya el tema de la rogativa. Sigue luego un oráculo de Yahveh que anuncia el fin de la plaga (2,18-20); un himno de acción de gracias (2,21-23) y la enunciación de las promesas agrícolas terminan esta primera parte. Conviene notar que la expresión «día de Yahveh» (1,15; 2,1.2.11) se refiere aquí a la desgracia de Judá.

## b) La descripción del día de Yahveh (3-4).

Primer pródromo: la efusión del espíritu (3,1-2) a la manera de Núm 11,29; ninguna edad, ningún sexo, ningún estado social será privado de este don que el texto reserva a Israel. Segundo pródromo: los prodigios astronómicos (3,3-5), que no serán espantosos para los judíos, pues tendrán un refugio en Sión (3,5, tomado de Abd 17). Entonces tendrá lugar el drama de Josafat (4,1-17). Las naciones en su totalidad vendrán «de todos lados» (4,2.11,12) a una guerra (4,9) contra los ángeles de Dios. Las acusaciones de Yahveh contra ellas se resumen en su hostilidad frente a Israel (4,2s). El teatro de esta acción será el valle de Yahveh juez, como en Ez 38-39 y en Zac 14. El lugar del castigo está cerca de Jerusalén; se lo identifica con el barranco del Cedrón, que lleva el nombre de valle de Josafat desde el siglo IV de nuestra era. El juicio de Yahveh es una ejecución: la escena de la siega y de la vendimia divina (4,13), reproducida en Ap 14,14-20. La sentencia de ejecución, saludada por las palabras «¡Tumultos,

tumultos!» (4,14a) va acompañada de perturbaciones astrales. En fin, en 4,18-21 hay una descripción de la nueva tierra, país maravilloso y tranquilo, donde los torrentes serán reemplazados por ríos abundantes (4,18c), donde un manantial saldrá particularmente del templo (cf. Ez 47,1s; Zac 14,8) para fertilizar la comarca. Los judíos permanecerán continuamente con Yahveh, que habita en Sión. El final de Joel y el de Ezequiel se parecen.

*Problemas críticos.*

## a) La unidad literaria.

La idea de una dualidad de autores, emitida por M. Vernes (1872) y Rothstein (1896) fue reiterada por Duhm (1911). El Segundo Joel, que habría escrito 3-4, sería un «predicador sinagoga», que habría anexado a su tema la primera parte insertando en ella menciones del día de Yahveh (1,15; 2,1b-2a; 2,11b). A Duhm han seguido Hölscher (1914), Eissfeldt (1934), Baumgartner (1947), Trinquet (1953), T.H. Robinson (1938). Este último, siguiendo el ejemplo de J. Bewer (1912), desmenuza además la segunda parte y exige un autor especial principalmente para 4,4-8, que restringe el horizonte internacional. Los críticos recientes son más favorables a la unidad literaria (Bentzen, 1940; Lods, 1950; Weiser, 1940; Kapelrud, 1948). Las dos partes son muy diferentes, pero esto depende de que en la primera parte se describe un acontecimiento concreto, mientras que la segunda utiliza temas escatológicos más impersonales, constituyendo verdaderamente «un compendio de escatología judaica» (Dennefeld).

## b) La fecha.

La generalidad de los comentaristas contemporáneos optan por los alrededores del 400. El interés centrado en «Judá y Jerusalén» (expresión cara al cronista), la mención del retorno de la diáspora (4,1), la de los griegos (4,6), los préstamos de varios libros considerados como tardíos (Jl 2,11 y Mal 3,2; Jl 3,4 y Mal 3,23; Jl 1,15 e Is 13,6; Jl 2,10 e Is 13,10), la mentalidad particularista y cultural, son otros tantos argumentos que fundan sólidamente esta posición. Recientemente Kapelrud ha tratado de minarla. Estima que Joel se sitúa hacia el año 600 y hace notar los contactos entre el vocabulario cultural del profeta y el de la religión cananea, tomado principalmente de los textos de Ras Samra. Pero estas fórmulas estereotipadas y venidas a ser anodinas pudieron servir lo mismo en 400 que en tiempos de Jeremías.

## c) El género literario.

Se puede pensar en una profecía enunciada en la coyuntura de una calamidad agrícola; esta profecía insinúa (1,15; 2,1-2a) una evocación escatológica que se despliega en 3-4 y que es el verdadero centro de interés del libro. Se puede decir que sólo Engnell (1948), seguido por Steinmann (1953), quiere ver aquí una liturgia propiamente dicha.

*El mensaje.*

Joel es un profeta particularista, cultural y escatológico. Son otros tantos rasgos ezequielianos, pero el último adquiere en él soberana importancia. El escenario escatológico está claramente destacado de la historia en lugar de prolongar sus perspectivas. El cuadro que resulta es de matiz cultural: promoción escatológica de los profetas culturales (3,1-2), estructura cultural de la comunidad escatológica (4,17), fecundidad del país debida a la presencia del templo (4,18; cf. Ez 47,1-12 y Zac 14,8), quizá (Kapelrud) mención de las acacias en 4,18 como materia de los objetos del culto.

## 4. ABDÍAS.

## BIBLIOGRAFÍA

Introducciones, traducciones, comentarios en p. 218 y 451 (A. VAN HOONACKER, EB\*; J. TRINQUET, BJ\*; E. SELLIN, KAT...).  
W. RUDOLPH, *Obadja*, en ZAW 49 (1931) 222-231.  
TH. H. ROBINSON, *The structure of the Book of Obadiah*, en JTS 1916, 402-408.  
P. G. RINALDI, *Abdia*, en *I Profeti Minori II\**, Turín - Roma 1959.

*El libro.*

Introducido por la palabra técnica «visión», que designa primero el éxtasis profético, luego el tenor del mensaje recibido, después el escrito en que se consigna (cf. Is 1,1), el escrito de Abdías, el más corto del Antiguo Testamento, se divide en dos partes:

1-14 + 15b: maldición sobre Edom, motivada por su comportamiento cuando los acontecimientos de 587. Esto nos recuerda la literatura este-reotipada que hallamos después de la caída de Jerusalén en Lam 4,21-22; Sal 137; Ez 25,12s; Is 34. Wellhausen, seguido por Hoonacker y Trinquet, ve en esta maldición un testigo del progreso de los árabes en detrimento de Edom (v. 7); el retroceso progresivo de este último se consumará en 312, cuando los árabes nabateos se hayan apoderado de Petra. Se han señalado semejanzas entre esta primera parte y Jer 49,7-22. El texto de Jeremías parece más antiguo, pues en él es mejor la ilación de las ideas; pero no consta con seguridad la autenticidad jeremíaca del pasaje; de ahí que no se pueda utilizar para datar con precisión nuestro trozo.

15a + 16-21: ampliación apocalíptica. La ruina de Edom es el signo del día de Yahveh contra todas las naciones paganas. Las expresiones y el clima son afines a los de Joel y seguramente no sin razón los LXX colocaron estos escritos uno a continuación del otro. El v. 17 sobre el refugio de Sión para los judíos, fue utilizado por JI 3,5. La descripción del nuevo Israel (19-21) manifiesta miras territoriales modestas y termina con la

mención del reino de Yahveh, coincidiendo con el predominio de Israel. Como en Joel, tampoco aquí hay que pensar en un nuevo autor para esta segunda parte, cuyo esquema es semejante a la de aquel profeta (con Rudolph, 1931; contra Sellin, 1929, Th. H. Robinson, 1916, y J. Trinquet, 1953, que sitúa la primera parte entre 550 y 450 y la segunda antes de Joel, colocado entre 400 y 200).

*El mensaje.*

El libro es nacionalista a la manera de Joel. Nos informa sobre las aspiraciones del medio judío en Palestina, ulcerado en sus recuerdos y con impacientes ansias de grandeza. Tiene fe en la fidelidad de Dios para con Israel, pero deja sobreentender las condiciones del orden moral que un Amós lanzaba a los cuatro vientos. Asimismo, el acento misionero que se percibía en el siervo de Yahveh del Segundo Isafas cede el paso en este «siervo de Yahveh» (tal es el significado del nombre de Abdías) a acentos de venganza y de desprecio para las naciones. Por eso este librito no es suficiente por sí solo y no se debe aislar del conjunto de los libros proféticos.

## 5. ZACARÍAS 9-14.

## BIBLIOGRAFÍA

Introducciones, traducciones, comentarios en p. 218 y 517 (A. VAN HOONACKER\*, A. GELIN\*, E. SELLIN...).

A. GELIN, *L'allégorie des pasteurs*, en *Mélanges Vaganay\**, Lyon 1950.  
M. DELCOR, *Les allusions à Alexandre le Grand dans Zach. IX, 1-8\**, VT 1951, 110-124.  
— *Deux passages difficiles, Zach. XII, 11 et XI, 13\**, VT 1953, 67-77.  
— *Un problème de critique textuelle et d'exégèse, Zach. XII, 10\**, RB 1951, 189-199.  
K. ELLIGER, *Ein Zeugnis aus der jüdischen Gemeinde im Alexanderjahr 332 v. Chr.*, ZAW 1949-1950, 63-114.  
T. JANSMA, *Inquiry into the hebrew text and the ancient versions of Zach IX-XI, XIV, Oudtestamentliche Studien*, Leiden, VII (1950), 1-141.  
A. JEPSEN, *Der Aufbau des deuterostacharjanischen Buches*, ZAW 1939, 242-255.

*Contenido.*

Zacarías 9-14 se divide en dos partes, cada una de ellas introducida por la misma fórmula (*massá debar Yahveh*), que encabeza igualmente a Malaquías<sup>9</sup>.

9. *Supra*, p. 524.



## Primera parte (9-11 + 13,7-9).

Esta primera parte trata de la salud del pueblo. Las palabras «pastor» y «rebaño», que recurren con bastante frecuencia (9,16; 10,2-3; 11,3.4.5; 13,7) podrían procurar una unidad artificial. Se distinguen dos secciones:

1) Judíos y naciones: 9,1-8 (Yahveh pasa al Oriente Próximo y prepara la nueva tierra de Israel); 9,9-10 (el Mesías humilde); 9,11-17 (Israel disperso va a regresar); 10,1-2 (ser fiel a Yahveh); 10,3-11,3 (liberación y restablecimiento de Israel).

2) Las luchas intestinas del judaísmo, 11,1-17 (alegoría de los dos pastores<sup>10</sup>, donde 6 y 8a serían probablemente glosas posteriores). Desde Ewald (1840) se añade 13,7-9, que saluda al nuevo pueblo, probado y luego bendecido como beneficiario de la alianza.

## Segunda parte (12-14).

El centro de interés es la Jerusalén escatológica. Se trata de las últimas luchas del judaísmo y de su glorificación. El tema es abordado dos veces: en 12-13,6 (ataque de las naciones contra Jerusalén; lamentación sobre aquel a quien traspasaron; la fuente para el pecado; fin de los ídolos y de los profetas); luego en 14 (ataque de las naciones contra Jerusalén; intervención de Yahveh; transformación del país; peregrinación de las naciones al templo; sacralización total de Judá).

*Datación.*

## a) Carácter singular de Zac 9-14 comparado con Zac 1-8.

Desde el punto de vista histórico, no se trata ya de reedificación del templo; los jefes del pueblo son anónimos y se pone en escena a pueblos nuevos, que no estaban en relación con los judíos en 520. Desde el punto de vista religioso, la concepción mesiánica no es ya la de 520. Zorobabel concretaba entonces las esperanzas; aquí nos hallamos ante un sueño teocrático, polimorfo y escatológico. Desde el punto de vista literario, Zac 1-8 presentaba oráculos datados y firmados, en una prosa original; Zac 9-14 los presenta sin fecha y anónimos; aquí domina la poesía y, con frecuencia, con una nota antológica.

Los críticos independientes concuerdan en separar totalmente las dos partes de Zacarías. La exégesis católica sigue la misma orientación con Lagrange (1906), Nötscher (1948) y Gelin (1948), si bien Hoonacker (1908) y Junker (1938) mantienen la unidad de autor.

## b) ¿En qué fecha se ha de situar el Segundo Zacarías?

Los primeros trabajos críticos, a lo largo del siglo XVIII, se basaron en la mención de Efraím (que ellos interpretaban como el reino del norte), de Asur y de Egipto (9,10.13; 10,6.7.10.11) para datar 9-11 antes de 721. En cuanto a los capítulos 12-14, que sólo hablan de Judá, contendrían (12,11) una alusión a la muerte de Josías (609) y se situarían entre 609 y

10. KREMER, *Die Hirtenallegorie im Buche Zacharias auf ihre Messianität hin untersucht*, 1930.

586. Contra esta opinión (cf. Dillmann, König), hay que hacer valer el carácter consciente de los arcaísmos en el estilo escatológico apocalíptico.

Así Egipto y Asur tienen un valor simbólico y típico, como en Is 19,23-25 y 27,13; de hecho designan a los Ptolomeos y a los Seléucidas. A lo más se podría hablar de utilización de viejos materiales; pero la mención de la cautividad y de la diáspora (9,11-12) impone una fecha posterior a la cautividad.

El ensayo de Stade (1881-1882) imprimió un nuevo impulso a los estudios sobre el Segundo Zacarías. Según este crítico, el Segundo Zacarías ha de situarse bajo los primeros diádocos; es un autor que trabaja en forma libresca y da ya señales de antologismo. Lagrange (1906), Abel, Gelin (1948), Chary (1955) y Delcor han seguido a Stade.

La problemática de Stade ha sido modificada en dos puntos: en cuanto a la unidad de 9-14 y en cuanto a la fecha. Se consideran los trozos como de orígenes diversos. Para Steuernagel (1912), 9-11 son anteriores a 722, pero fueron reelaborados en la época griega, y 12-14 nacieron en tiempo de Alejandro. Eissfeldt (1934) postula dos colecciones anónimas, poco más o menos contemporáneas, cuyo colector habría vivido poco después del autor de Daniel. Los acontecimientos de la alegoría de los pastores se referirían a la lucha por el sumo pontificado a principios de la época macabea y habrían sido puestos por escrito hacia 160 (Martí) ó 150 (Sellin).

El que traspasaron de 12,10-14 podría ser el sumo sacerdote Onías III, en 170 (Sellin), o Simón (1Mac 16,1-22), en 134 (Duhm). Sin embargo, esta datación tardía, aceptada por Weiser (1949), tropieza con el hecho de que el Dodecaprofetón estaba cerrado por los alrededores del 200 (Eclo 49,10). Es, pues, prudente atenerse a la solución de Stade en cuanto a la fecha, aunque sin renunciar a aceptar una teoría más flexible en cuanto a la precedencia compleja de los trozos y a considerar 11,8a, la *crux interpretum*, como una glosa del tiempo de los Macabeos.

*El mensaje.*

El Segundo Zacarías es un compendio de escatología. Con el derrumbamiento del imperio persa, refloreció la esperanza en un arranque recio y polimorfo. La representación de la batalla final es poco más o menos lo que era en Joel (10,2-11,3), más la evocación del misterioso personaje a quien traspasaron (12,10), cuya muerte se sitúa en el combate escatológico con un significado de salud. El ideal de la teocracia cultural (cap. 14) recuerda a Ezequiel, pero con una perspectiva más abierta: es la promoción escatológica de una comunidad agrupada alrededor del templo, que sabe ser el centro religioso del mundo. La casa de David es revalorizada (12,7ss-13,1); el Mesías manso y humilde (9,9-10) combina las viejas esperanzas reales con la expectativa de los 'anawim.

El Evangelio insistirá en el cumplimiento de esta profecía el domingo de Ramos (Mt 21,2-7): «Exsultat ergo Sion... quia venit ei Rex suus qui omnium prophetarum vaticiniis repromissus est: Iustus et ipse, Salvator est Iesus, sicut angelus interpretatus loquens est ad Virginem» (san JERÓNIMO, PL XXV, 1483).

PARTE CUARTA

LOS «KETÛBÎM» O HAGIÓGRAFOS

Los libros que constituyen la tercera parte del canon judío son en conjunto los que en época más tardía se compusieron y fueron reconocidos como canónicos. Pertenecen a categorías muy diversas. Un puesto especial se debe reservar a los *Salmos*. Vienen luego los libros que tratan de la sabiduría: *Proverbios*, *Job*. Cinco rollos (*megillôt*) forman una colección de oraciones litúrgicas para cinco grandes fiestas (*Cantar*, *Rut*, *Lamentaciones*, *Eclesiastés*, *Ester*). *Daniel* va aparte, y el canon judío se cierra con los libros de *Esdras*, *Nehemías* y las *Crónicas*, en los que se descubre una misma mano y un mismo espíritu. De hecho, cada uno de estos libros excepto quizá los tres últimos, se debe estudiar en particular.

SECCIÓN PRIMERA

LOS SALMOS

por P. Auvray

#### BIBLIOGRAFÍA

- Introducciones, traducciones, comentarios en p. 218.  
J. J. WEBER, *Le Psautier du Bréviaire romain\**, Paris - Tournai 1944.  
E. PODECHARD, *Le Psautier\**, 3 vol., Lyon 1949-1954.  
H. DUESBERG, *Le Psautier des malades\**, Maredsous 1952.  
E. J. KISSANE, *The Book of Psalms\**, 2 vol., Dublín 1953.  
G. CASTELLINO, *I Salmi\**, Turín 1955.  
H. GUNKEL, *Einleitung in die Psalmen*, Gotinga 1933.  
W. O. OESTERLEY, *The Psalms*, Londres 1953.  
J. J. STAMM, *Ein Vierteljahrhundert Psalmenforschung*, en «Theologische Rundschau» 23 (1955) 1-68.  
P. DRIJVERS, *Los salmos. Introducción a su contenido espiritual y doctrinal*, Barcelona 1962.  
J. PRADO, *Comentario ascético-teológico al Nuevo Salterio\**, Madrid 1948.  
I. GOMÁ CIVIT - P. TERMES, *El Nuevo Salterio del Breviario Romano\**, Barcelona 1949.  
Á. GONZÁLEZ, *Los salmos* (introducción, versión y notas), Barcelona 1965.

#### CAPÍTULO PRIMERO

### EL LIBRO DE LOS SALMOS

#### § I. Lugar en la Biblia y designación.

El libro de los Salmos se presenta, en la Biblia hebrea, a la cabeza de la tercera sección, la de los *ketûbim* («escritos»). En la Biblia griega encabeza igualmente la tercera sección, la de los *libros didácticos*. En cambio, la Biblia latina, en los más antiguos testimonios que conocemos (concilio de Hipona, 393), lo coloca ya detrás del libro de Job.

En las Biblias hebreas se denomina el libro *tehillîm* o *sefer tehillîm*, forma plural anormal<sup>1</sup> del nombre sustantivo femenino *tehillâ* (raíz: *hâlal*, alabar) que designa más especialmente cierto número de salmos, las *laudes* o *himnos*. La palabra exacta que corresponde a nuestro salmo sería más bien *mizmor* (raíz: *zâmar*, cantar con acompañamiento), que designa un poema cantado y acompañado con instrumentos de cuerda. Esta palabra se encuentra en los títulos de 57 salmos.

Los LXX dan habitualmente al libro el título de ψαλμοί ο βιβλος ψαλμῶν, atestado igualmente por el Nuevo Testamento (Lc 20,13; 24,44; Act 1,20). Únicamente el códice *Alexandrinus* le da el título de ψαλτήριον (palabra que designa habitualmente un instrumento de música).

La Biblia latina oscila igualmente entre dos formas: *liber psalorum* y *psalterium* (o *liber psalterii*), de donde provienen las dos designaciones castellanas: libro de los salmos y salterio, término, este último, que se emplea con preferencia en el uso litúrgico.

#### § II. Contenido.

Tal como ha llegado hasta nosotros, con sus títulos, sus indicaciones melódicas y litúrgicas, el libro de los Salmos representa, según parece, una colección más o menos oficial de cantos litúrgicos empleada en Jerusalén en la época del segundo templo.

La colección comprende 150 salmos. No hay por qué tener en cuenta un salmo 151 («suplementario») presentado por los LXX y que, ausente del hebreo y de la Vulgata latina, no forma parte del texto canónico.

1. Alguien ha supuesto (EHRlich) que esta forma normal de plural en *fm* en lugar de la forma normal *tehillôt* era característica de un título de libro o de colección. Cf. Ez 2,10, *qinîm* en lugar de *qinôt*. Pero la cosa no es segura.

En cambio, hay que tener presente que, si los testigos están de acuerdo sobre el número de 150 salmos, no todos presentan la misma división. En dos casos, en los LXX, seguidos por la Vulgata, un salmo único en hebreo se halla dividido en dos. Y viceversa, también en dos casos, dos salmos del hebreo corresponden a uno solo de los LXX. De ahí provienen en la numeración los siguientes desplazamientos:

Hebreo	LXX y Vulgata
1-8	1-8
9	9, 1-21 } 9, 22-39 }
10	
11 a 113	10 a 112
114	113, 1-8 } 113, 9-26 }
115	
{ 116, 1-9 116, 10-19	114 115
117 a 146	116 a 145
{ 147, 1-11 147, 12-20	146 147
148 a 150	148 a 150

Excepto en el caso de los salmos 9-10, donde parece que la división de los LXX es mejor por tratarse de un salmo alfabético, no es fácil en general decidir cuál de las dos tradiciones tiene razón. El problema se debe plantear y resolver en cada caso en particular. Habrá que consultar los comentarios.

Es difícil establecer a qué época se remonta la formación de la colección. Lo cierto es que existía, canonizada y ya traducida al griego, en la época en que el nieto de Ben-Sirá ponía un prólogo a su traducción del libro del Eclesiástico (hacia el 117 a. de J.C.). En efecto, en él menciona tres veces las tres secciones de la Biblia hebrea, la tercera de las cuales se abría ciertamente con el libro de los Salmos. Más aún: parece afirmar que la colección de los salmos formaba ya parte de la Biblia en la época de su abuelo, es decir, a principios del siglo II a.C. Esta indicación parece confirmarla el libro mismo del Eclesiástico (47,8-10) y la cita de un salmo (como «Escritura») en 1Mac 7,17. Sin duda alguna hay que remontarse más arriba; pues, si bien es difícil sacar conclusiones rigurosas de 1Par 16, donde está intercalado un cántico formado con elementos de los Sal 105, 96 y 106, hay que notar, sin embargo, 1Par 16,36, que cita la doxología con que se termina la sección cuarta del libro de los Salmos. En una palabra, la colección de los salmos debía de existir durante el siglo III a.C., aunque no es posible precisar más.

### § III. Subdivisiones.

El Salterio se divide, siguiendo la analogía de la ley, en cinco libros, cada uno de los cuales termina con una doxología:

I: Sal 1 a 41

II: Sal 42 a 72 (n.b. 72,20) «fin de las oraciones (LXX: «de los himnos») de David, hijo de Isai»

III: Sal 73 a 89

IV: Sal 90 a 106

V: Sal 107 a 150 (donde el 150 sirve de doxología).

Con un estudio más minucioso se descubren varios duplicados: el Sal 14 se halla en el Sal 53; Sal 70 reproduce Sal 40,14-18; Sal 108 reproduce Sal 57,8-12 y 50,8-14. Además, los nombres divinos están repartidos muy desigualmente: la primera parte es de color marcadamente yahvista (272 veces Yahveh contra 15 veces Elohim); la segunda es elohista (164 contra 30); en la tercera no hay preponderancia notable (44 contra 43); los libros cuarto y quinto son francamente yahvistas (103 y 236 contra cero y 7 respectivamente). Sea cual fuere el motivo que indujese a sustituir el nombre de Elohim por el de Yahveh, es evidente que la existencia de tales características, así como las de los duplicados, prueba que antes del salterio actual existieron colecciones parciales, formadas en medios y, sin duda, en épocas diferentes. El estudio de las indicaciones redaccionales (72,20) y en particular de los títulos de los salmos, lleva a la misma conclusión.

### § IV. Títulos.

Muchos salmos van precedidos de un título. Pero la tradición masorética no coincide exactamente con la de los LXX. En general, esta última es más rica. Así, 34 salmos carecen de título en el hebreo y sólo 19 en el griego. En el hebreo se atribuyen a David 73 salmos; en los LXX, 84. Sea lo que fuere de este pequeño problema de crítica textual, los títulos constituyen datos importantes, cuyo contenido conviene examinar en detalle.

#### 1. DESIGNACIÓN DEL GÉNERO DE LOS SALMOS.

Algunos son designados como salmos (*mizmor*, 57 veces), otros como cantos (*šir*, 30 veces), otros como oraciones (*tefillah*, 5 veces) o himnos (*tehillâh*, una vez, Sal 145). Hay que relacionar con esta designación la aclamación *alleluia* que se halla ora en cabeza (10 veces), ora en la conclusión (13 veces) de algunos salmos<sup>2</sup>, caracterizados así como himnos. Se hallan

2. En los LXX, siempre en cabeza, salvo una excepción: el Sal 150, que incluye dos *alleluia*, uno al principio y otro al fin.

también algunas designaciones más oscuras: *miktam* (6 veces), entendido por los LXX como un «poema para inscripción», según otros: «poema de oro»; *maskil* (13 veces), interpretado habitualmente: «trozo didáctico»; *siggayôn* (una vez, Sal 7; cf. Hab 3,1), quizá «salmo de penitencia». Pero estas clasificaciones no son completas ni muy rigurosas, de modo que es difícil utilizarlas para distribuir los salmos en géneros literarios.

## 2. INDICACIONES PRECEDIDAS DE UN «LAMED».

Este *lamed*, llamado *lamed auctoris*, parece equívoco. En todo caso, su empleo es oscuro hasta tal punto que algunos autores recientes han negado la existencia de un verdadero *lamed auctoris*. Señalemos primero los hechos:

55 salmos tienen por título: *lamenasseah* (griego: εἰς τὸ τέλος), traducido habitualmente: «de o para el maestro de canto».

73 van precedidos de la fórmula: de David (griego: τῷ Δαυιδ, 84 veces).

12: de los hijos de Asaf.

12: de los hijos de Coré.

1: de Moisés (Sal 90).

2: de Salomón (Sal 72 y 127).

1: de Hemán el Ezraíta (al mismo tiempo que de los hijos de Coré, Sal 88).

1: de Etán el Ezraíta (Sal 89).

1: de Yedutún (al mismo tiempo que de David, Sal 39. Pero nótese también Sal 62 «sobre Yedutún... de David» y Sal 77 «sobre Yedutún, de Asaf»).

Ahora bien, varios de estos personajes son conocidos: David, Moisés, Salomón. Los levitas, Asaf, Hemán, etc., son testigos de la organización del canto litúrgico y del culto, tal como nos la presenta la tradición sacerdotal. Después de la cautividad, el canto litúrgico parece haber sido monopolio de los hijos de Asaf (Esd 2,41; 3,10; Neh 7,44; 11,17,22). Pero en la época monárquica, a partir de la organización atribuida a David (1Par 6,16-32), el autor sacerdotal menciona tres corporaciones de cantores, que tienen a la cabeza respectivamente a Asaf, Hemán y Etán (al que sin duda hay que identificar con Yedutún: 1Par 15,16-24; 25,1-6; 2Par 5,12; 29,13-14; 35,15). La clase más antigua y más numerosa de los hijos de Coré (antepasado de Hemán, 1Par 6,7-12.18-23), que desempeñaba cargos variados (porteros: 1Par 9,17-19; 11,19; panaderos: 1Par 9,31), enlazaría con el levita de tiempos de Moisés, cuya rebelión fue severamente castigada (Núm 16,1-35), aunque sin suprimir a toda su posteridad (Núm 26,11).

El término *menasseah* es generalmente considerado como un nombre común (más exactamente, un participio *pi'el* del verbo *nasah*, dirigir; cf. 1Par 15,21). Ahora bien, 53 de los 55 salmos que llevan esta fórmula

son atribuidos al mismo tiempo a otro personaje, 39 a David, 9 a los hijos de Coré, 5 a los hijos de Asaf (cf. algo análogo en el caso del salmo de Habacuc, Hab 3,19). El sentido de la expresión es discutido.

Estas observaciones, como también otras sobre los asafitas y los coraítas, cantores profesionales, analogías con las tabletas de Ras Samra que llevan una especie de «título corriente» (*leba'al, lekeret*), que indican el poema o el ciclo a que pertenecen, en fin, el testimonio mismo del libro de los Paralipómenos (2Par 29,30) han inducido a los autores a admitir la existencia de colecciones parciales anteriores al salterio actual o incluso a los cinco libros que lo componen. Debieron de existir libros de salmos asafitas, coraítas y, sin duda, una colección destinada al maestro de canto. En todos estos casos el título «de Asaf», «de Coré», etc., encabezando un salmo, indica su pertenencia a una u otra de estas colecciones, sin pronunciarse sobre el autor. Otro tanto se podría sin duda decir del título «de David», que indicaría la existencia de colecciones «davidicas», insinuada ya por la indicación redaccional del Sal 72,20, y por el testimonio de 2Par 29,30.

Pero se dan casos en que es muy improbable la existencia de colecciones, por ejemplo, el único salmo «de Moisés» (Sal 90), y los 2 salmos «de Salomón» (Sal 72 y 127). En estos casos se trata no de pertenencia a una colección, sino de atribución a un autor. Otro tanto se diga de los salmos davidicos, por lo menos cuando el título «de David» va seguido de las circunstancias en que habría redactado tal salmo. Poco importa que esta interpretación del título sea la causa o el efecto de la atribución de todo el salterio a David: lo esencial es que coincidan los dos datos. El *lamed* fue ciertamente comprendido por la tradición posterior como un *lamed auctoris*.

## 3. DATOS MUSICALES.

Así se comprenden habitualmente ciertas indicaciones más misteriosas que conciernen:

Ya a los instrumentos de acompañamiento: *bineginôt*, con instrumentos de cuerda (Sal 4; 6; 54; 55; 61; 67; 76); *el nehllôt*, para las flautas (?) Sal 5; *'al haggittit*, con el arpa de Gat (Sal 8; 81; 84; según otros: con [la tonada de] la *gattita*).

Ya el modo musical: en octava (Sal 6; 12; según otros: con el arpa de ocho cuerdas); para voces de soprano (?), Sal 46; cf. 9,1 y 48,15, y los comentarios.

Ya las melodías que se habían de utilizar: «con la tonada de *No destruyas*» (Sal 57; 58; 59; 75; cf. Is 65,8); «con la tonada de *La cierva de la aurora*» (Sal 22); «con la tonada de *La paloma de los lejanos terebintos*» (Sal 56); quizá: «con la tonada de *La muerte del hijo*» (Sal 9); «con la tonada de la *gattita*» (Sal 8; 81; 84), etc.; cf. también Sal 45; 69; 60; 80.

Todavía hay más dudas sobre el significado de las fórmulas *lelammed*

(«para enseñar», Sal 60; cf. 2Sam 1,18) y *le'annôt* («para responder», Sal 88).

A estas notaciones hay que añadir la palabra misteriosa *selah*, empleada dentro de los salmos, 71 veces en 39 salmos (37 de los cuales están en los dos primeros libros) y que significa quizá «elevación (de la voz)», o «pau-sa» o «interludio» (griego: *διάψαλμα*).

La oscuridad de todas estas indicaciones habla en favor de su anti-güedad. La mayor parte de ellas no se comprendían ya en la época de la traducción de los LXX. Es posible que se trate de notaciones anteriores a la cautividad, perdidas durante la larga interrupción causada por la des-trucción y abandono del templo. Pero esto no es más que una hipótesis.

#### 4. EXPLICACIONES PROPIAMENTE LITÚRGICAS.

La principal se encuentra en el título «cántico de las subidas» (Sal 120-134), que hace sin duda alusión a la subida de los peregrinos hacia el templo de Jerusalén. Hay que citar también el «canto de la dedicación del templo» (Sal 30), el «canto para el día del sábado» (Sal 92) y quizá las indicaciones «para conmemorar» o «como memorial» (Sal 38 y 70; cf. Lev 2,2s, etc.).

La versión de los LXX multiplica las notaciones de este género, así para el 1.º, 2.º, 4.º, 6.º día después del sábado (Sal 24[23]; 48[47]; 94[93]; 93[92]; o también «para el último día [de la fiesta] de los tabernáculos» (Sal 29[28]), datos que confirma y completa a veces la *mišna*.

Notemos que la mayor riqueza del griego no indica que se trate de datos más recientes. Por el contrario, la forma de estos títulos parece indicar que fueron traducidos del hebreo. Se trata sencillamente de otra recensión igualmente antigua e igualmente procedente de Palestina.

#### 5. INDICACIONES HISTÓRICAS.

Éstas completan y precisan las atribuciones a David: alusiones a su huida de Saúl (Sal 7; 18; 34; 52; 56; 57; 59; 63; 142), a su penitencia después de su falta (Sal 51), a sus guerras (Sal 60); a su huida de Absalón (Sal 3).

Todas estas precisiones históricas se hallan también en los LXX, pero ésta contiene unas doce más que conciernen ora a David, ora a otros autores, por ejemplo: «de David, antes de su unción» (Sal 27[26]); «de David, poema de Jeremías y de Ezequiel a propósito de la cautividad cuando iban a partir» (Sal 65[64]); «de David, de los hijos de Yonadab y los primeros desterrados» (Sal 71[70]); «cuando el templo fue recons-truido después de la cautividad, poema de David» (Sal 96[95]); «sobre los asirios» (Sal 80[79]); «de David, contra Goliat» (Sal 144[143]), etc.

#### CONCLUSIÓN.

Una cuestión preliminar se plantea, a saber, la de la inspiración y autoridad de estos títulos.

La tradición patristica, con frecuencia favorable a su carácter canónico e inspirado, no es, sin embargo, unánime. Además, se funda sobre todo en el criterio insuficiente de la autenticidad literaria: estos títulos serían canónicos en la medida en que se remontasen al autor mismo de los salmos. En realidad, la práctica casi unánime de los padres consiste en discutir la autenticidad, por tanto, la veracidad de estos títulos.

Numerosos teólogos recientes han creído deber dudar de la inspira-ción de los títulos de los salmos. Dom CALMET<sup>3</sup> citaba ya a sus con-temporáneos Noël Alexandre y L. Ferrand. En nuestros días la mayoría de los teólogos que se han planteado la cuestión, han llegado a las mismas conclusiones<sup>4</sup>. Las respuestas de la Comisión Bíblica de 1.º de mayo de 1910 (resp. II y III), al no obligar al exegeta católico a considerar los títulos de los salmos como dotados de autoridad inapelable, parecen adop-tar la misma posición.

Una vez sentado esto, no se deben, sin embargo, subestimar los títulos de los salmos. Constituyen datos positivos que dan testimonio de una tradición. Sólo argumentos en sentido contrario se les podrán oponer en casos particulares.

3. *Dissertation sur les titres des Psaumes\**.

4. La mayoría se contentan con mencionar el uso, sin motivarlo especialmente. A la postre, la consideración que parece moverlos es que se trata de indicaciones redaccionales, tardías y *exteriores* al texto sagrado. Respecto a cada salmo, el título se hallaría en una situación análoga a la del prólogo respecto al libro del Eclesiástico.

## CAPÍTULO SEGUNDO

## EL TEXTO

La crítica textual es aquí más delicada que respecto a cualquier otro libro de la Biblia.

## 1. EL TEXTO HEBREO.

El texto hebreo es sin duda con bastante frecuencia defectuoso. Desde el punto de vista literario, fue frecuentemente retocado o glosado para adaptarse a circunstancias diferentes. Además, un texto tan utilizado debió volverse a copiar con frecuencia, provocando faltas por parte de los escribas poco iniciados en una lengua difícil. La comparación de duplicados tales como Sal 18 y 1Sam 22, ó Sal 14 y 53, hace tocar con la mano algunas de las dificultades textuales y permite conjeturar otras semejantes, aun en casos en que carecemos de puntos de comparación que nos suministren una prueba concreta. Y la comparación con la versión griega permite concluir que a veces el texto estaba irremediabilmente corrompido antes de la intervención del traductor. Sin embargo, en la práctica, hay que proceder con gran cautela al emprender correcciones textuales.

## 2. LAS VERSIONES DEL HEBREO.

La traducción de los LXX es mala, una de las peores de todo el Antiguo Testamento. La razón de ello es la dificultad del texto hebreo y su mal estado por una parte, pero también la mediocridad de los traductores. Se hallan en ella numerosos contrasentidos e incluso absurdos. Los verbos están traducidos mecánicamente, el perfecto por el aoristo, el imperfecto por el futuro. Las vocalizaciones son con frecuencia erróneas. En una palabra, como traducción, el texto de los LXX es casi inútil.

Sin embargo, es precioso como testigo de un texto hebreo que no era siempre idéntico con nuestro texto masorético. Y, desde este punto de vista, las torpezas incluso del traductor son a veces una ventaja, pues nos informan mejor de lo que podría hacerlo una traducción literariamente más cuidada.

Como otras versiones primarias se puede mencionar todavía: 1) La versión siríaca (*pešitto*) hecha a base de un hebreo sensiblemente idéntico a nuestro texto masorético, pero muy influida por los LXX. 2) Las tres versiones o revisiones griegas de Áquila, Símmaco y Teodoción, conservadas parcialmente gracias a las hexaplas de Orígenes, pero que poseen mediocre interés. 3) Finalmente, la notable versión de san Jerónimo, llamada *iuxta Hebraeos*<sup>1</sup>, hecha sobre un texto hebreo idéntico al texto masorético, pero excelente como traducción, para su tiempo.

## 3. LAS VERSIONES SECUNDARIAS.

Entre las versiones secundarias, hechas a partir del griego, sólo mencionaremos la *vetus latina*<sup>2</sup> que, tras una rápida revisión de san Jerónimo, vino a ser el *salterio romano*<sup>3</sup> y, tras revisión y corrección más profundas, el *salterio galicano*<sup>4</sup>, es decir, el texto de nuestra Vulgata sixtoclementina,

1. Dom HENRI DE SAINTE-MARIE, *Sancti Hieronymi psalterium iuxta hebraeos*, edición crítica, «Collectanea biblica», abadía de san Jerónimo, Roma 1954.

2. De la *Vetus latina hispanica* (ed. T. AYUSO: I. *Prolegomena*, Madrid 1935) ha aparecido ya el t. 21, *Psalterium Wisigothorum-Mozarabicum*, Madrid 1957.

3. Edición reciente: dom ROBERT WEBER, *Le psautier romain et les autres psautiers anciens latins*, edición crítica, «Collectanea biblica latina» X, abadía de san Jerónimo, Roma 1953. La identificación del salterio romano con la primera revisión de san Jerónimo ha sido impugnada abiertamente en estos últimos años por dom D. DE BRUYNE, *Le problème du psautier romain\**, «Revue bénédictine» 42, 1930, p. 101ss. Según el sabio benedictino, el texto del salterio romano sería anterior a san Jerónimo, que no le habría dado ningún retoque. Pero a esta tesis ha opuesto VACCARI serias objeciones («Scritti di erudizione e di filologia»\*, Roma 1952, I, 211), tanto que dom Weber en su edición del salterio romano (p. IX) no se atreve a pronunciarse francamente a favor de la tesis de De Bruyne.

4. *Biblia sacra iuxta latinam vulgatam versionem ad codicum fidem... X. Liber psalmsorum ex recensione sancti Hieronymi\**, Tipografía poliglotta vaticana, Roma 1954. Sobre las versiones de san Jerónimo, ver p. 96.



## CAPÍTULO TERCERO

## GÉNEROS LITERARIOS DE LOS SALMOS

Ya desde un principio se notó que hay salmos diferentes en inspiración y géneros. Los mismos títulos del salterio, al llamarlos himno, canto, acción de gracias, etc., invitan a reconocer esta diversidad.

Mas el problema de su clasificación se ha renovado desde hace unos veinte años<sup>1</sup> a consecuencia de la ampliación de los datos y del mayor rigor en los métodos.

Conviene dar a este estudio la base más amplia posible relacionando con los 150 salmos reunidos en nuestro salterio cierto número de trozos poéticos análogos desparramados por los otros libros bíblicos, por ejemplo, el cántico de Moisés (Éx 15), el cántico de Ana (1Sam 2), el cántico de Ezequías (Is 38,10-20), los himnos insertos en Is 24-27, el cántico de Habacuc (Hab 3), el himno de los tres jóvenes (Dan 3,52-88)<sup>2</sup>, los salmos insertos en el libro del Eclesiástico (46,1-17), varias lamentaciones de Jeremías, etc. Todavía se podrán añadir ciertos trozos de la literatura extrabíblica, como los salmos de Salomón, los salmos de acción de gracias de Qumrán.

Por otra parte, no carecerá tampoco de interés interrogar a los pueblos vecinos de Israel sobre su poesía religiosa. El comparatismo es ciertamente de delicado manejo, pero, utilizado con las precauciones necesarias, puede proyectar viva luz sobre ciertas instituciones israelitas. Hace ya tiempo que se observó que algunos textos religiosos asirobabilónicos merecían compararse con la Biblia. Las analogías, como también las oposiciones que se descubran y se pongan de relieve, ayudarán a comprender mejor los salmos. El descubrimiento, en época sumamente reciente, de toda una literatura sumérica permite remontarse mucho más atrás. Este estudio, con estar todavía en sus principios, se presenta pletórico de promesas. La literatura egipcia, pese a ciertas comparaciones impresionantes (el himno de Akhenaton y el Sal 104), parece en su conjunto menos rica en analogías. Finalmente, en el terreno fenicio, los textos de Ras Samra, descubiertos y publicados desde hace unos veinte años, dejan entrever cuáles eran las

concepciones religiosas y sus manifestaciones literarias en un país muy próximo de Canaán, con anterioridad a la llegada de los israelitas<sup>3</sup>. Desde luego, no se trata de hallar en los pueblos vecinos la fuente de la poesía lírica bíblica, y ni siquiera de descubrir analogías suficientes para explicar su génesis, pero esta exploración de un contexto más vasto ayudará a descubrir mejor ciertas características de dicha poesía y a apreciar su incomparable originalidad.

## § I. Variedad del género sálmico.

Después de haber así determinado la esfera del género sálmico, hay que reconocer que lo que sorprende al exegeta es su infinita variedad. De ahí la enorme dificultad para poner orden en un mundo tan rico. No se trata de escoger y clasificar trozos netamente definidos por su origen, su forma o su objeto: en un mundo vivo, entre elementos heterogéneos por su inspiración y por su carácter, se trata de crear divisiones, algo así como se trazan paseos en una selva todavía inexplorada. Esto quiere decir que los resultados podrán desilusionar a los espíritus rigurosos, preocupados por el orden y por la lógica. Los géneros que trataremos de definir no son siempre perfectamente delimitados; numerosos salmos quedan más o menos fuera de toda clasificación; diversos géneros parecen entremezclarse o confundirse. No obstante, este ensayo es un primer paso que servirá para abordar mejor cada salmo con una exégesis más profunda.

La primera distinción que se impone es la distinción entre salmos individuales y salmos colectivos. Cualesquiera que sean su forma y objeto precisos, una oración puede siempre emanar de un individuo aislado o de un grupo, puede expresarse por un «yo» o por un «nosotros». El asunto no carece de importancia, pues no se trata de una cuestión puramente formal. El medio normal, en que nace y se desarrolla la oración colectiva, es el culto. Los salmos colectivos tienen todas las probabilidades de ser salmos litúrgicos, nacidos y utilizados en el marco de los santuarios, de las fiestas, de los actos culturales de Israel. Por el contrario, una expresión de la piedad individual puede ser un caso aislado, una excepción que no nos informa sino sobre la piedad personal de su autor. Es cierto que las cosas no son tan sencillas, como tendremos ocasión de observarlo: el «yo» puede ser también colectivo, en el caso, por ejemplo, en que un sacerdote, un rey, habla en nombre de todo un grupo, sobre todo en el caso de las «lamentaciones individuales», de cuyo origen cultural, y por tanto colectivo, no cabe dudar. Lo cual quiere decir que también en estos casos debe la exégesis ser flexible y matizada; pero su primer deber es atenerse a los datos objetivos. Toda tentativa de restituir los salmos a su contexto vivo, deberá examinar en primer lugar su presentación individual o colectiva.

3. Todos estos textos han sido reunidos en las antologías citadas, p. 97 y 213.

1. En particular desde la aparición de la introducción a los salmos de Gunkel (1933).  
2. Algunos de estos cantos bíblicos están reunidos en algunos mss. de los LXX bajo el título de *Odas* a continuación de los salmos.

## § II. Los himnos.

El género hímnico se observa a través de toda la historia de la poesía religiosa en Israel, desde el canto de Miryam (Éx 15,21), y, parcialmente, el cántico de Débora (Jue 5), hasta el Nuevo Testamento, donde el *Benedictus* o el *Magnificat* son himnos totalmente inspirados en la antigua poesía israelita. Se halla en buena parte de nuestro salterio, por ejemplo, en los Salmos 8, 19; 29; 33; 67; 100; 103; 104; 105; 111; 113; 114; 136; 145; 146; 147; 148; 149; 150<sup>4</sup>; hay también elementos hímnicos en salmos más o menos compuestos sin contar algunos géneros vecinos como los himnos reales o los himnos a Sión, de que trataremos más adelante.

Lo que caracteriza el himno es evidentemente el tono de alabanza, de glorificación, pero sobre todo el hecho de que esta alabanza es esencialmente desinteresada. No hay peticiones en favor del orante, nada de pensar uno en sí mismo: el himno es ante todo teocéntrico. Se orienta totalmente hacia Dios y su gloria, siendo así una expresión muy pura de la religión.

Además, entre todos los géneros de salmos, el himno es quizá el que tiene una estructura más firme y más constante. No se excluye toda fantasía en la expresión de la piedad; sin embargo, las variaciones mismas parecen entrar dentro de un marco rígido, cuyo esquema se descubre fácilmente.

Una *introducción* expresa en algunas palabras la invitación a alabar a Yahveh. Generalmente es un imperativo plural, seguido de la indicación de aquellos que son invitados a participar en la alabanza («*Laudate, pueri, Dominum...*»; «*Laudate, Dominum omnes gentes...*»). Pero la invitación puede expresarse también en otra forma, en primera persona, en futuro, etc. («*Confitebor tibi, Domine...*»; «*Confitebimur tibi, Deus...*»).

El *desarrollo* expresa más ampliamente los motivos de la alabanza. Generalmente es introducido por un «porque» (hebr. *ki*) o por una forma análoga, a veces por participios activos o proposiciones relativas. Proclama y describe los atributos de Dios, cuenta sus gestas en favor de Israel o de los hombres. A veces se prolonga en verdaderos relatos (Sal 104,6-9); recuerda episodios de la historia (Sal 105; 106). Todo esto, con gran variedad de forma, exclamaciones o interrogaciones, comparaciones con la nada de los falsos dioses, votos y bendiciones, repetición de las ideas en forma de estribillo, o fórmulas de introducción.

Generalmente es Yahveh directamente el objeto de esta alabanza, sea cual sea el nombre con que se le designa y los epítetos que se le confieren. Pero se da también el caso de himnos dirigidos a Sión (Sal 48; 84, etcétera) o de otros en que la alabanza dirigida a Dios se mezcla con la glorificación del santuario o de la ciudad santa.

4. Estas listas de referencias no pretenden ser completas; sólo citamos ejemplos característicos.

En fin, los himnos terminan generalmente con una breve *conclusión*: unas veces se repite en forma más desarrollada y personal la fórmula de introducción; otras veces se expresa brevemente una bendición, un voto, una oración: otras, finalmente, se reduce a un sencillo «alabad a Yahveh» o «para siempre», que podría haber sido pronunciado por toda la multitud para responder a las largas amplificaciones reservadas al coro.

Si queremos formarnos una idea de esta diversidad de tono, bastará comparar algunos himnos «cósmicos», tales como los Sal 8; 19; 29; 104. El salmo 29 es como una letanía al Dios de la tempestad. Después de una breve invitación a celebrar la gloria de Dios (1-2), enumera y describe el autor las manifestaciones características de esta «voz de Yahveh», que hace resplandecer su gloria y aterra a las más orgullosas criaturas (3-10). Finalmente, una breve conclusión (11) menciona al pueblo de Israel, al que Dios reserva su bendición.

El Sal 19 es un himno a la belleza de los cielos y particularmente del sol, que narra también la gloria de Dios (2-7). Termina con una larga meditación, quizá más tardía, sobre la ley, que ilumina igualmente y caldea las almas (8-15).

Pero el gran salmo cósmico es el Sal 104. Hace ya mucho tiempo que se lo comparó con el célebre himno de Amenofis IV a la gloria del disco solar. En efecto, entre ambos textos hay analogías sorprendentes, que revelan una innegable semejanza de inspiración. Pero no parece que se pueda afirmar dependencia literaria, ni siquiera indirecta. En cambio, se impone una comparación con dos pasajes bíblicos, Gén 1 y Job 38ss. El punto de partida de los tres pasajes es sensiblemente el mismo: es la contemplación de la naturaleza por un hombre dotado de sentido de observación; con maravilla descubre en el mundo el orden y la armonía. Pero ¿qué diferencia en la expresión de su asombro! Gén 1 es una manifestación todavía incierta del espíritu científico; la exposición es didáctica, en prosa rítmica. Job 38-40 es una grandiosa página de «teodicea» proclamada al modo épico, el cuadro entusiasta de la grandeza de Dios manifestada por las maravillas de la creación. El salmo 104 parece hallarse en un término medio entre estos dos géneros. No tiene ni el rigor un tanto frío del primer relato de la creación, ni la fantasía del libro de Job. Es el tipo mismo de la auténtica poesía lírica religiosa. El autor se dirige a Dios y le expresa su admiración a medida que describe el mundo sensible, con un sentido, nada común, de lo pintoresco, del color, del movimiento. Es cierto que en la conclusión (32-35) hace alusión a los malvados, y por tanto al desorden introducido en el mundo. Pero sólo lo hace de paso. El autor del Sal 104 es un optimista religioso. Comprende y ama la naturaleza, incluso las bestias feroces y los cataclismos: todo es para él medio para elevarse a Dios.

En oposición con los himnos «cósmicos», se podría hablar de los himnos «humanos», que se interesan más por el hombre que por las cosas, que van del hombre a Dios sin pasar por las otras criaturas. Ya el

**Sal 8**, al mencionar la majestad del Señor por encima de los cielos (2) y la obra de Dios en el cielo, la luna y las estrellas (4), lo hacía únicamente para conducir a la contemplación del hombre, creado «apenas menor que un Dios» y constituido señor de la creación (6-9).

El Sal 113, el primero del *hallel*, menciona también la gloria de Dios «por encima de los cielos». Pero lo que le interesa es, por una parte, la alabanza de Dios en la boca del hombre y, por otra parte, los beneficios de Dios a los hombres. Aquí se tiene la sensación de que la gloria de Dios reside sobre todo en su misericordia: Dios es más grande por haber levantado a Job de su estercolero que por haber creado el cielo y la tierra. El himno, habitualmente solemne, deja traslucir las resonancias humanas de la súplica y de la acción de gracias.

Desde este punto de vista, el más significativo es el salmo 103, que a veces se ha comparado con el Sal 104. Cierta semejanza de estructura y de tono parece haber sido subrayada intencionadamente mediante la identidad de fórmulas de introducción y de conclusión. Pero en el fondo ¡qué diferencia en la actitud de los dos autores! Uno, poeta de la naturaleza, procede de lo exterior hacia el interior, del mundo hacia Dios. El otro, por el contrario, sólo tiene un mediocre sentido de la naturaleza; pero ¡qué observación del mundo moral y de lo humano! Y ¡qué sentido religioso para alabar al Señor a propósito de todo! La grandeza de Dios se le muestra en la humildad del hombre y en todas las manifestaciones de la misericordia divina. El salmo 103, menos poético que el Sal 104, lo supera por su profundidad psicológica y religiosa.

Es evidente que la mayoría de los himnos presentan un aspecto impersonal que parece destinarlos a expresar la piedad colectiva de Israel. Numerosas alusiones al santuario y a la presencia divina, indicaciones de actos litúrgicos, prosternarse, levantar las manos, aclamar, vestigios de diálogos, de invitaciones y de respuestas, alusiones a las procesiones, a los sacrificios, todo esto, relacionado con descripciones desparramadas a través de los libros históricos o de los profetas, permitirá representarse algo el contexto litúrgico del que nacieron y en que fueron utilizados. Desgraciadamente, ningún ritual antiguo detallado nos permite entrar en más pormenores. Solamente sabemos por indicaciones recientes que los salmos del *hallel* (Sal 113-118)<sup>5</sup> se recitaban en ocasión de las tres grandes fiestas, en particular durante la cena pascual (cf. Mt 26,30; Mc 14,26).

### § III. Las súplicas.

Para designar este género se emplea a menudo el término de «lamentaciones». Pero parece que la palabra súplica, sin velar el carácter luctuoso de estos poemas, expresa mejor el tono de oraciones de que están revestidos.

5. Se trata del *hallel* por excelencia o *hallel* de Egipto; la tradición talmúdica da también el nombre de *hallel* al Sal 136 (gran *hallel*) y a los Sal 145-150.

Las súplicas colectivas (Sal 44; 79; 80; 83, etc.) son más raras que las súplicas individuales (Sal 3; 5; 13; 22; 25, etc.). Pero casi no se distinguen más que en particularidades gramaticales. En el fondo, el género es el mismo, se trata de la reacción del alma religiosa en presencia de los enemigos o de las desgracias que la asaltan. Perseguido o rudamente probado, el israelita piadoso se vuelve hacia su Dios para describirle sus desgracias y solicitar su ayuda.

La estructura de las súplicas es bastante parecida a la de los himnos, si bien con menos firmeza, sobre todo en la esfera individual.

La *introducción* está únicamente esbozada. Es un llamamiento a Dios, unas veces reducido a un simple vocativo, otras veces algo más desarrollado, recordando, por ejemplo, la habitual bondad de Dios para los que lo imploran.

A diferencia del himno, el *desarrollo* es siempre concreto y personal. Se trata de describir una situación, de confesar la propia impotencia. Para ello el suplicante se pone en primer término, hablando en primera persona, describiendo sus desgracias, designando y juzgando a sus enemigos, entremezclando su exposición con gritos de angustia y con todos los artificios de una retórica apasionada. A veces termina su exposición insistiendo en su debilidad y afirmando que Yahveh es el único que puede remediarla. Esta confesión es como una transición que conduce a la oración.

En efecto, el objeto del salmista es obtener una intervención de Yahveh. Las más de las veces la solicita sin rodeos («levántate, Yahveh, sálvanos», Sal 44,24,27). Pero con frecuencia detalla los motivos de esta intervención. Por una parte, la potencia de Yahveh (y aquí la súplica adopta más o menos el tono himnico), su bondad, sus intervenciones pasadas; por otra parte, la propia inocencia, la debilidad, la confianza de los que oran. También la opinión de los testigos extranjeros, el honor del nombre de Yahveh, la preocupación de su gloria.

La *conclusión* expresa habitualmente la confianza, la certeza de ser escuchado, y así no es extraño que una súplica se cierre con palabras de acción de gracias.

Los salmos más caros a la piedad de los fieles pertenecen a esta categoría. Así el Sal 130 (*De profundis*), del que la devoción privada ha hecho una oración por las almas del purgatorio. Primitivamente es la súplica de un hombre desgraciado, quizá enfermo y desalentado, que lanza un llamamiento a Yahveh (1-2) subrayando los motivos que tiene de esperar (3-4) y proclamando su fe (5-8). La última estrofa (7-8) podría deberse a una transformación más tardía, destinada a aplicar a todo Israel una oración primitivamente individual.

El Sal 51 (*Miserere*) revela una inspiración análoga, pero más patética. Este salmo es también un llamamiento a la misericordia, con notable insistencia en el pecado cometido (5-8), en el perdón solicitado y esperado (3-4; 9-14), con una precisión sorprendente: «crea en mí un co-

razón puro, restitúyeme un espíritu firme» (12), que completa la idea bastante trivial de la falta «ocultada» o «borrada» (11). El salmista, seguro del perdón, promete al Señor expresar su agradecimiento con himnos (17) y traducirlo con un sacrificio personal (19). También aquí la conclusión (20-21) amplía el alcance del salmo.

El salmo 22, menos utilizado en la piedad moderna, es, sin embargo, célebre por el uso que hicieron de él Jesús y los Evangelios. Es todavía una queja, pero de un justo que tiene conciencia de su inocencia y clama su esperanza en Dios en medio de los más crueles sufrimientos. El tono de este llamamiento y ciertos detalles concretos han hecho que se lo comparase con el último de los cánticos del siervo (Is 52-53). La primera parte (2-12) está formada de expresiones entremezcladas de queja y de confianza. La segunda parte (13-22) es una pura lamentación que describe el estado miserable del justo perseguido, y termina con un llamamiento desgarrador (20-22). Finalmente, en una larga conclusión, el salmista promete, una vez liberado, ponerse a confesar públicamente al Señor, a esparcir beneficios a su alrededor, a trabajar por la conversión del mundo, al que entrevé en una perspectiva llena de esperanza. Se rebasa la experiencia personal para abrir mayores perspectivas religiosas. El tono se hace himnico, mesiánico, quizá escatológico. Esta conclusión da al Sal 22 un alcance profético y universal bastante raro en el salterio. Así se comprende que haya sido utilizado tan abundante y variadamente en el Nuevo Testamento.

El contexto normal de estos salmos son evidentemente las catástrofes nacionales o individuales, las ceremonias de duelo que eran su consecuencia. Los libros históricos, aun sin poner jamás en boca de sus personajes salmos análogos a los de la colección (cf., no obstante, la elegía de David sobre la muerte de Saúl y de Jonatás, 2Sam 1,17-27), no solamente hacen alusión a sus gestos de duelo (Dt 9,18; Jos 7,6), sino que subrayan que «lloran delante de Yahveh» (Jue 20,23.26) y mencionan incluso breves oraciones (Jue 21,3; cf. 2Re 8,33). Todavía más: es sabido que en las grandes circunstancias se podía decretar un ayuno, invitar a todo el pueblo a lamentarse delante de Yahveh y a implorar su piedad (Jl 2,15-17). En época posterior a la cautividad, el profeta Zacarías hace mención de diversos ayunos instituidos como fiestas anuales el 4.º, 5.º, 7.º y 10.º mes (Zac 8,19), solemnidades, dos de las cuales por lo menos se remontan a la cautividad (Zac 7,5). En fin, probablemente por la misma época, la fiesta de la expiación (*kippurim*), celebrada el 10 de *tišri* y los días siguientes, adquirió una importancia que no cesó de crecer después en el judaísmo. Es muy verosímil que el ritual de estas fiestas incluyera, además de sacrificios y purificaciones, lamentaciones delante de Yahveh. Seguramente varios de nuestros salmos de súplica son particularmente inteligibles en este contexto.

#### § IV. Salmos de acción de gracias.

Aquí también, como en el caso de las súplicas, el género está representado en la esfera de la piedad individual (Sal 18; 32; 34; 40, etc.). Las acciones de gracias colectivas apenas cuentan con cinco o seis salmos (Sal 66; 67; 124; 129).

Los salmos de acción de gracias participan al mismo tiempo del himno y de la súplica. Por una parte, la actitud del fiel que da gracias, se expresa fácilmente en palabras de alabanza; por otra parte, el recurso a los motivos de súplica vienen a ser, después de escuchada ésta, la exposición de los motivos de acción de gracias.

La *introducción* se parece a veces tanto a la de los himnos, que casi no se distinguen: «Voy a cantar...»; «Voy a alabar...»; «Aclamad a Dios...». Unas veces se dirige a Dios, objeto de la acción de gracias, otras a la comunidad, tomada como testigo o invitada a asociarse al salmista.

El *desarrollo* es generalmente narrativo. El salmista comienza recordando los peligros que ha corrido, los ataques o las persecuciones de que ha sido objeto, unas veces reconociendo sus faltas y confesando su debilidad, otras proclamando su inocencia y protestando contra la persecución injusta.

Luego menciona su oración en términos que recuerdan a veces los salmos de súplica.

Finalmente, cuenta la intervención salvadora de Dios. Éste es el elemento original del salmo de acción de gracias: al proclamar la potencia de Yahveh, consagra el triunfo del que confía en Él. Así, habitualmente termina en un tono himnico.

La *conclusión*, cuando la hay, mira generalmente hacia el porvenir: confianza renovada y duradera, promesa de glorificar a Yahveh para siempre, invitación, hecha a la comunidad, a una acción de gracias perpetua. A veces, simple fórmula de bendición.

Como ejemplo de salmo de acción de gracias se puede citar el Sal 30, en el que se entremezclan la glorificación (1.5), las alusiones más o menos narrativas al peligro corrido y a la liberación obtenida (3-4; 7-8), las consideraciones más generales sobre la misericordia de Dios (6.10). El título indica que tal salmo fue, a partir de cierta época, utilizado para la fiesta de la dedicación. Esto significa, por tanto, que se aplicaba a Israel o al templo de Yahveh, en un principio feliz y resplandeciente, luego probado y perseguido, finalmente liberado por intervención de su Dios.

El Sal 34, en su primera parte (1-11), es también un salmo de acción de gracias, que hace quizá juego con la súplica del salmo 25. Después de una introducción más o menos himnica (2-3), repetida por la muchedumbre (4, en plural), y una breve exposición de la liberación de que se ha beneficiado el salmista (5), el salmo se desarrolla en una especie de

meditación sobre la bondad divina (6-11). Pero la segunda parte de este salmo alfabético es una larga amplificación sapiencial, en el tono de una instrucción de un maestro a su discípulo. Este salmo, cuya unidad fundamental es innegable, pone de relieve el sesgo que tomaba la piedad tradicional en la época en que dominaba la influencia de los escribas.

El salmo de acción de gracias parece tan antiguo como el sacrificio de acción de gracias y las fiestas destinadas a conmemorar los hechos prodigiosos de la historia de Israel. En las ceremonias conmemorativas, grandes fiestas anuales, dedicaciones, aniversarios de victorias, es donde debieron de nacer varios de estos salmos y donde hallaron su contexto litúrgico. También en este caso el salmo debía acompañar sacrificios, cantarse en procesiones, quizá alternar con himnos. Pero nos es difícil puntualizar. Si bien los descubrimientos de Qumrán nos han revelado unos veinte salmos de acción de gracias, llenos de reminiscencias bíblicas y evidentemente imitados de nuestros salmos canónicos, no obstante, éstos son al mismo tiempo de un espíritu bastante nuevo<sup>6</sup>, repletos de alusiones a la historia de la secta, y apenas si nos informan sobre su utilización.

#### § V. Salmos reales.

Desde puntos de vista diferentes se ha puesto de relieve otro tipo de salmos, el salmo real. A decir verdad, este término abarca dos géneros bastante diferentes, los salmos de la realeza de Yahveh y salmos que celebran al rey de Israel.

*Los salmos de la realeza de Yahveh* están representados por el Sal 47 y la serie 93-100. En el fondo son himnos de carácter a veces netamente escatológico (47; 97; 98; 99), inspirados frecuentemente en la última parte del libro de Isaías. Nos imaginamos sin dificultad cómo las concepciones teocráticas que se desarrollaron en Israel y las esperanzas universalistas que caracterizaron el retorno de la cautividad, indujeron la piedad de Israel a cantar a su Dios como el verdadero rey de Israel y el señor de toda la tierra. Por esto no parece necesario suponer con S. MOWINCKEL<sup>7</sup> la existencia, el primer día del año, de una fiesta de la entronización de Yahveh, a la que la Biblia no hace la menor alusión.

Otros salmos celebran al rey de Israel (Sal 2; 20; 21; 45; 89; 110; 132). No se trata de un nuevo género literario: son himnos, acciones de gracias, súplicas, etc. Pero el puesto importante que en ellos ocupa el rey, les confiere un carácter particular que merece subrayarse. Ya sabemos el puesto privilegiado que tenía el rey en la religión de Israel: no sólo es el guía profano de un pueblo llamado a un destino sobrenatural, sino que él mismo es el instrumento de los designios divinos, participa

6. Si se quisiera situar exactamente este espíritu, habría que buscarlo en los himnos reunidos en Is 24-27 y en los *hodayôt* de Qumrán.

7. *Psalmenstudien II*, «Kristiana», 1932.

de las promesas y del carácter sobrenatural de la historia que se hace en torno a él<sup>8</sup>. Es a la vez el representante de Dios para conducir al pueblo y el portavoz del pueblo delante de Dios. Y esto explica que ocupe un lugar totalmente particular en cierto número de salmos.

Entre los salmos reales nos detendremos particularmente en dos salmos paralelos y complementarios, 110 y 2. Los dos parecen hacer alusión a una ceremonia análoga, unción o entronización real. El primero de ellos, cuyo texto es muy difícil, parece ofrecer contactos interesantes con los textos egipcios, asirobabilónicos y quizá ugaríticos. Sus alusiones al carácter sacerdotal de la realeza, su mención de Melquisedec subrayan su carácter arcaico al mismo tiempo que su alcance religioso. Que se siguiera recitando o cantando aun después de la desaparición de la dinastía y que haya sido citado diversas veces por el Nuevo Testamento, es señal de su alcance mesiánico reconocido muy tempranamente. El Sal 2, más sencillo y seguramente más reciente, se presenta como la proclamación de un rey en ocasión de una entronización en circunstancias difíciles. También en este caso la práctica del Nuevo Testamento y toda la tradición cristiana subrayan la aplicación mesiánica, considerando al Mesías ora en su reinado temporal (Act 4,25 26, etc.), ora en su Iglesia (Ap 12,5; 19,15, etc.), ora en su aparición escatológica.

#### § VI. Salmos mesiánicos.

En efecto, el rey es, sobre todo, el representante de una dinastía, objeto de los favores divinos y titular de las promesas (2Sam 7). Si hay salmos que insisten en la gloria de la casa de David y de sus representantes, si cantan sus grandezas en términos que no se justifican suficientemente por el estilo de corte oriental, si, en particular, insisten en las virtudes morales y en las prerrogativas sacerdotales del hijo de David, es porque más que del rey contemporáneo se preocupan del rey futuro que debe «acrecentar el imperio para una paz sin fin» (Is 9,6). Jesús y los autores del Nuevo Testamento no se equivocaron en esto. Repetidas veces citan los salmos como profecías mesiánicas realizadas en la persona de Jesús (Mt 21,42 [Sal 118,22]; 22,44 [Sal 110,1]; Jn 13,18 [Sal 41,10]; Act 2,25-28 [Sal 16,8-11]; 2,34 [Sal 110,1]; 4,25 [Sal 2,1]); cf. todavía la declaración más general de Jesús en Lc 24,44). La tradición cristiana antigua enseñó casi unánimemente (si se exceptúa, quizá, a Teodoro de Mopsuestia) la misma doctrina. La existencia de cierto número de salmos mesiánicos es una doctrina revelada, como lo reconoce la Iglesia católica<sup>9</sup>. Esto no quiere decir que todos los salmos

8. Cf. J. DE FREINE, *L'aspect religieux de la royauté israelite\**, «Analecta biblica» 3, Roma 1954.

9. Es lo que afirma la respuesta VIII de la Comisión Bíblica, del 10 de mayo de 1910 (EB 339; Dz 3528; † 2136; DBI 362).

mencionados por los padres de la Iglesia o incluso por el Nuevo Testamento, sean necesariamente mesiánicos en sentido literal. Hay aquí un delicado problema de exégesis que no puede resolverse sino tras atento examen de los casos particulares. Pero, desde un principio, hay que reconocerlo: el mesianismo es un fenómeno de tal importancia en la historia de Israel, que no se comprendería la ausencia de salmos que representasen esta actitud religiosa.

Con estos salmos mesiánicos reales se pueden relacionar también ciertos cantos a la gloria de Sión y de Jerusalén. Si en ellos no se nombra y se describe al Mesías como en los salmos reales, las perspectivas anunciadas nos sitúan, no obstante, en un futuro netamente escatológico. Como ciertos salmos del reino de Yahveh, varios cantos de Sión (Sal 46; 38; 76; 87) se deben relacionar con los últimos capítulos del libro de Isaías. También ellos son testigos de la espera de Israel.

### § VII. Salmos didácticos y salmos de sabiduría.

Este género, completamente diferente, parece haber estado destinado más que al uso litúrgico, a la instrucción. Estos salmos se caracterizan por particularidades tanto de forma como de fondo. Por una parte, están llenos de reminiscencias de textos anteriores. Aquí es el caso de hablar de método antológico. Además, utilizan los procedimientos de composición corrientes en las escuelas de los escribas, en particular el procedimiento alfabético (Sal 9-10; 25; 34; 37; 111; 112; 119; 145). Por otra parte, su objeto es habitualmente la ley, la sabiduría, la vida moral, en una palabra, los temas corrientes de nuestros libros sapienciales. A veces se detienen en digresiones históricas, hasta en reflexiones morales o en problemas como el de la retribución. Pero es raro que se aventuren a proponer una doctrina ignorada por los antiguos. Por eso, las alusiones a la espera de la inmortalidad son raras en los salmos, y quizá son veladas voluntariamente (Sal 16; 37; 49; 73).

### § VIII. Otras categorías.

¿Hemos de hablar todavía de salmos *proféticos* o salmos *oráculos*? ¿De salmos de *bendición* y de *maldición*? ¿De salmos de *victoria*? Es cierto que estos temas reaparecen diversas veces. Pero no están tratados con bastante frecuencia ni con bastante rigor para que se puedan ver en ellos géneros literarios más o menos autónomos. Son más bien formas diversas que adoptan ocasionalmente los himnos o las súplicas. Conviene no ignorarlos al entregarse a la exégesis de salmos particulares, pero sería un error encarecer su importancia.

Lo mismo se puede decir de los *salmos mixtos*. Es cierto que hay ca-

sos en que un salmo parece cambiar de género, pasar de la súplica al himno o a la acción de gracias. Hay casos, sobre todo, en que el ritmo se modifica bruscamente en medio de un salmo hasta parecer cortarlo en dos (Sal 19; 24, etc.). Algunos autores han inferido de ahí la existencia de géneros nuevos, complejos y utilizados como tales en ciertas ceremonias culturales. Han hablado incluso de «liturgias», es decir, de trozos compuestos en los que una cuestión propuesta por un fiel provocaba por parte de los sacerdotes una respuesta de carácter más o menos «oracular», terminándose todo con una bendición (Sal 14; 24). Mas, examinando los textos de cerca, fuerza es reconocer que el problema no es sencillo. Acá o allá hay que contar con la posibilidad de una unión accidental de dos salmos diferentes. Hay que contar también con la libertad del salmista, que no se siente atado por las reglas estrechas de nuestros géneros literarios. En una palabra, si todavía es posible que ceremonias culturales hayan entrañado secuencias constantes, los ejemplos de ello que se creen descubrir son demasiado inciertos para que se pueda establecer una teoría. La existencia, no ya de salmos compuestos, sino de géneros literarios de tal factura, es una hipótesis frágil de la que sería peligroso abusar.

Finalmente, hay que mencionar dos salmos que no encajan en ninguna categoría y merecen ser notados por razón de su originalidad. El Sal 137 (*Super flumina Babylonis*) es una fuerte y patética evocación histórica que nos permite penetrar un poco en el alma judía de los tiempos de la cautividad. Aun cuando la conclusión nos parezca cruel, no conviene que esta dureza, bastante explicable, nos haga olvidar la idea central: la adhesión que siente por Jerusalén el judío desterrado. El Sal 45 vuelve al tema de un matrimonio regio y hace pensar en el Cantar de los cantares. De hecho plantea los mismos problemas que éste y ha recibido interpretaciones no menos diversas. Lo mismo que en el Cantar, la tradición ha visto en él una alegoría que celebra las nupcias del rey Mesías con el pueblo escogido y con la Iglesia.

## CAPÍTULO CUARTO

## ORIGEN E HISTORIA DE LOS SALMOS

Lo que se sabe históricamente de la religión del antiguo Israel, las numerosas alusiones de los salmos al santuario y a actos litúrgicos, finalmente las verosimilitudes inferidas de la analogía que presentan los pueblos vecinos, sin olvidar las observaciones más generales de la historia de las religiones, todo esto ha llevado a los autores recientes a insistir en el origen litúrgico, por tanto colectivo, de buen número de salmos.

Pero tratar de describir las circunstancias precisas en que nacieron los salmos es mucho más aventurado. Las indicaciones de los títulos son raras y no son absolutamente seguras. Con pocas excepciones (Sal 24), los datos de la crítica interna, las alusiones a sacrificios, a gestos litúrgicos, a procesiones, a recitaciones dialogadas, no pasan de ser vagas. Su interés es real, pero no bastan para satisfacer nuestra curiosidad. Es, por tanto, temerario, como ya hemos observado, imaginar fiestas de las que nada nos dice la tradición. Después de haber sacado de los salmos mismos y de los libros históricos de la Biblia la mayor cantidad posible de informaciones, nos vemos forzados a reconocer nuestra ignorancia sobre el origen primero y el contexto original de la mayoría de estos textos antiguos.

Pero sería exagerado atribuir a todos los salmos origen litúrgico. Aun suponiendo que el individuo puesto en escena por algunos de ellos no sea más que una ficción, que el recitante sea en realidad un rey, un sacerdote, un levita que habla en nombre del pueblo, no por eso es menos cierto que muchos salmos son puros productos de la piedad individual<sup>1</sup>.

Así lo ha comprendido la tradición, que no ha vacilado en poner éstos en boca de tal o cual personaje conocido en el Antiguo Testamento. Y aun cuando la atribución no esté siempre al abrigo de toda sospecha, es altamente verosímil que en la época de los profetas, digamos hasta de Samuel o de David, la piedad invidual se expresará en trozos de este género, introducidos más tarde en la liturgia.

Pero lo que ante todo hay que subrayar es que, cualquiera que sea su origen, los salmos fueron largo tiempo realidades vivas, capaces de adap-

tarse a circunstancias nuevas, y hasta a nuevas concepciones religiosas. Es frecuente que un salmo individual pase al campo de la liturgia, modificando o perdiendo algunas de sus expresiones más concretas. También debió de suceder que salmos nacidos en un santuario provincial se adaptaran luego a la liturgia de Jerusalén, que salmos puramente reales en su origen adoptaran un significado francamente mesiánico, que perspectivas históricas se transformaran en visiones escatológicas, que reflexiones de escribas vinieran a completar o corregir ideas más antiguas.

Desde luego, lo canónico y, por tanto, inspirado es el salmo en el estado en que ha llegado hasta nosotros. Sería un arqueologismo de mala ley pretender despreciar o excluir todo lo que es «adición» o «glosa explicativa»; pero no carece de interés, para mejor percibir todo su alcance, reconstituir, en la medida de lo posible, la historia del texto. Descubrir una glosa, destacar una amplificación tardía, equivale con frecuencia a resolver una dificultad y comprender mejor el alma del salmista. Y con ello se ayuda, por tanto, al lector moderno a servirse mejor del texto antiguo.

Así también, y de nuevo en la medida de lo posible, será precioso seguir los salmos a través de sus sucesivas interpretaciones, aun cuando éstas se separan del sentido literal. Estas «lecturas sucesivas» de los salmos<sup>2</sup> serán a veces ilustradas por la lección de los LXX, por las citas del Nuevo Testamento y hasta por las de los padres de la Iglesia. Tales lecturas ayudarán a descubrir el progreso de la revelación y el desarrollo de las ideas a través de los siglos. No dejarán de ser instructivas para el lector contemporáneo.

## § I. Antigüedad de los salmos.

Después de lo que acabamos de decir se comprende que es sumamente delicado tratar de la edad de los salmos<sup>3</sup>. Nada hay más difícil de situar que estos trozos de literatura litúrgica, anónimos e impersonales por definición. Aun en los casos en que es posible conjeturar un origen preciso y concreto, los salmos individuales han sido, por lo regular, demasiado pulimentados por el uso para que se puedan detectar las circunstancias en que vieron la luz. Sólo los títulos, de que trataremos más adelante, podrían satisfacer nuestra curiosidad. Con todo, se puede afirmar que las posiciones de la crítica han evolucionado notablemente sobre este particular desde hace medio siglo. A fines del siglo XIX no pocos consideraban el conjunto del salterio como posterior a la cautividad, como un reflejo, no de la religión de Israel, sino de la religión judía. No temían atribuir gran número de salmos a la época macabea<sup>4</sup>. Recientemente,

1. Cf. A. ROBERT, *L'exégèse des Psaumes selon les méthodes de la Formgeschichte*, «Miscellanea Biblica B. Ubach», Montserrat 1953, p. 211-226; A. FEUILLET, *Les psaumes eschatologiques du Règne de Yahweh*, NRT, 1951, p. 244-260; 352-363.

2. Cf. A. GELIN, *Problèmes d'Ancien Testament*, Lyon 1952, p. 93-110, y la aplicación que hizo el mismo autor en «Bible et vie chrétienne» 1, p. 31-39, *Les quatre lectures du ps. XXII*<sup>\*</sup>

3. R. TOURNAY, *Recherches sur la chronologie des Psaumes*, RB 1958, p. 321-357.

4. Esta opinión parece haber encontrado su representante más radical en B. DUHM (1899, \*1922).

por el contrario, escribía un autor de la escuela escandinava: «Para hablar sin rebozos, en todo el salterio no hay más que un solo salmo, de cuyo origen posterior a la cautividad esté yo plenamente convencido: el salmo 137. Y en cuanto me es posible verificarlo, ningún otro salmo se le puede comparar por el contenido y por el estilo. ¿Se trata de pura coincidencia?»<sup>5</sup>. No todos los autores van tan lejos, pero hoy día hay una tendencia bastante común a considerar muchos salmos como procedentes de la época de la monarquía, y algunos de ellos incluso de los primeros tiempos de la realeza. En cuanto a los supuestos salmos macabeos, si bien es cierto que a priori nada se opone a su existencia, seguramente hay que reconocer que ningún argumento decisivo se ha presentado en favor de esta hipótesis; además, lo que hemos dicho acerca de la formación del salterio en cuanto colección, parece sin duda excluir la existencia de trozos tan tardíos.

## § II. Autores de los salmos.

Así pues, la tradición sobre el origen davídico del salterio no se nos muestra ya en contradicción flagrante con la posición de la mayoría de los críticos. Esto no quiere decir que sea aceptada tal cual y que no se le puedan aportar matices.

Es cierto que toda una tradición histórica nos presenta a David como músico (1Sam 16,18-23; 18,10; Am 6,5) y como organizador de la liturgia (2Sam 6,5-16; 1Par 15,28; Esd 3,10; Neh 12,24.36). La misma tradición le atribuye diversas piezas poéticas importantes (2Sam 1,19-27; 2Sam 3,33-34; 2Sam 22 [=Sal 18]; 2Sam 23,1-7).

Más aún, 73 salmos (84 en el griego) son asignados a David y ciertos títulos precisan todavía esta atribución indicando las circunstancias de su redacción. Aun cuando estos títulos no sean canónicos, aun cuando no se remonten al autor mismo, aun cuando originariamente no se comprendieran como designación directa del autor del salmo, no se puede negar que en una época determinada eran para el lector medio expresión de una tradición aceptada.

Las citas del Nuevo Testamento (Mt 24,43; Act 1,20; 2,25.34; 4,25; Rom 4,6; 11,9) hablan en el mismo sentido, si no sobre el conjunto del salterio, al menos por lo que se refiere a cierto número de salmos particulares.

Tales son los testimonios antiguos que indujeron a autores judíos o cristianos a considerar «los salmos» como «de David», y que explican la expresión *psalterium davidicum* empleada por el Concilio de Trento.

Sin embargo, las protestas de san Hilario y de san Jerónimo, como el haberse negado el Concilio de Trento a hablar de los «150 salmos de

David», y las indicaciones contrarias dadas por el salterio mismo, muestran que no se trata sino de una atribución global, cuyo alcance no conviene exagerar. Es lícito discutir la tradición en los casos particulares.

Por desgracia, esta discusión habitualmente no podrá hacerse sino partiendo de los datos de la crítica interna, que no es de fácil manejo. En no pocos casos, la investigación no aportará argumentos decisivos ni en pro ni en contra de la autenticidad davídica. Además, el exegeta deberá tener en cuenta la vida de los salmos, la posibilidad de adiciones y de transformaciones del texto. Una alusión precisa a un acontecimiento, una fórmula característica de una época, serán a veces indicios demasiado ligeros para poder datar el origen de todo un salmo.

Esto no es, desde luego, razón para mostrarse escépticos y renunciar a toda encuesta sobre la historia del salterio. Si con frecuencia es difícil probar que tales poemas se remontan a tal autor, que hacen alusión a tal acontecimiento, más hacedero es situarlos en el desarrollo del pensamiento religioso de Israel. Tal salmo parece reflejar la influencia del Deuteronomio; tal otro deja entrever algún parentesco con alguno de los grandes profetas; varios revelan una concepción de la realeza que un historiador avisado logrará situar; salmos tardíos parecen cargados de préstamos tomados de textos más antiguos. Todo esto proporciona conclusiones relativamente sólidas.

En realidad, si se consultan los comentarios modernos, hay que reconocer cierta tendencia de los exegetas a atribuir una fecha antigua, o por lo menos anterior a la cautividad, a los grandes salmos reales (2; 45; 72; 110, etc.); a los más hermosos trozos de la poesía hímica (8; 19A; 29, 84; 89 en parte, etc.), a algunas súplicas (28; 61; 63) y a algunas acciones de gracias (18). Sin embargo, se puede creer que todavía no se ha dicho la última palabra sobre estos difíciles problemas y la prudencia más elemental aconseja dejar la puerta abierta a investigaciones ulteriores.

Además de estos casos ya difíciles, queda cierto número de salmos de edad muy discutida, sea que pertenezcan a una época intermedia y mal definida, sea que argumentos contradictorios conduzcan a soluciones opuestas (cf. Sal 42; 68; 78; 104). Entonces hay que resolverse a ignorar, recordando que la edad de un texto religioso no es un dato indispensable para su utilización.

5. I. ENGNELL, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Upsala 1943, p. 176, n. 2. Citado por A. BENTZEN, *Introduction to the Old Testament*, Copenhagen 1948, II, p. 167, n. 2.



## CAPÍTULO QUINTO

## DOCTRINA DE LOS SALMOS

## § I. Cuestión de método.

Es difícil hablar de la doctrina de los salmos. Es cierto que existen numerosas «teologías de los salmos», que se contentan con tomar el salterio por un todo homogéneo; yuxtaponen los salmos de sabiduría y los salmos reales, los himnos más antiguos y los más recientes trozos didácticos. El método no es absolutamente condenable; practicado con tacto, puede reconstruir útilmente un momento privilegiado de la historia, resultado de varios siglos de evolución. La síntesis así obtenida es un aspecto de la teología del judaísmo en la época en que el conjunto del salterio estaba fijado en su forma actual, es decir, en vísperas de la revelación cristiana.

Pero, con este método, el lector estará siempre inducido a engaño en la medida en que propenda a proyectar en un pasado más lejano un cuadro relativamente tardío. De todos modos, después de lo que hemos dicho sobre la extrema variedad de los salmos, sobre sus edades tan diversas, en una palabra, sobre su carácter de algo vivo, se comprende que una presentación tan estática no pueda satisfacer a quienquiera que tenga algún barrunto de sentido histórico.

¿Quiere esto decir que haya que atenerse a una visión puramente evolutiva y tratar de esbozar en cuadros sucesivos las diferentes etapas del pensamiento religioso expresado en los salmos? Hay que reconocer que la empresa sería singularmente ardua y, aun cuando se lograra, parecería muy poco satisfactoria. Es que, por una parte, como ya hemos notado, reina gran incertidumbre sobre la fecha de numerosos salmos y sobre las vicisitudes de su evolución. Nos veríamos reducidos a partir de un esquema a priori de la historia religiosa de Israel, lo que conduciría a dar en definitiva un cuadro arbitrario y discutible. Por otra parte, si se quisiera insistir demasiado en la transformación, se acabaría por olvidar la continuidad, por cierto muy real, de la doctrina. Hay revelación progresiva, pero por sedimentaciones sucesivas, es decir, por enriquecimiento. El pasado no queda abolido a medida que se va desarrollando la historia: se trata del misterio del desarrollo orgánico.

Esto supuesto, entre dos métodos opuestos, el de una exposición puramente histórica y «evolutiva», y el de una colección de «fichas» reuni-

das y clasificadas lógicamente, hay que hallar una vía media que responda a la vez a las exigencias del historiador y a las del teólogo<sup>1</sup>. Ha sido necesario presentar estas breves observaciones de metodología antes de exponer algunos puntos notables de la doctrina de los salmos<sup>2</sup>.

## § II. Piedad popular y vida litúrgica.

Se ha dicho con mucha razón que el salterio es «el espejo de la piedad bíblica». Pero hay que añadir que en la época lejana en que se formó, sería vano pretender distinguir entre piedad y teología, entre dogma y moral. El alma religiosa israelita toda entera se expresa en los 150 salmos, y por cierto de manera muy feliz.

Por otros libros bíblicos, los de los Jueces, de Samuel, o de los profetas, se conocen ciertamente las manifestaciones habituales de la piedad popular en Israel. Por el Levítico, por el libro de los Números y por ciertos pasajes del libro de las Crónicas, se conocen numerosas expresiones de la vida religiosa, individual y cultural. La primera se nos muestra, las más de las veces, como individual, espontánea, cargada de sensibilidad y a veces de pasión. La segunda se nos describe en ceremonias hieráticas, donde todo está previsto y codificado, pero que parecen singularmente impersonales.

No es que estos dos aspectos de la vida religiosa sean heretogéneos; a veces se los ve confluír en episodios característicos: en el santuario de Silo (1Sam 1-2), con ocasión de la traslación del arca (2 Sam 6), en alusiones a fiestas populares y a peregrinaciones; pero esto es relativamente raro. No se puede menos de reconocer que en la Biblia ambos géneros aparecen habitualmente separados.

Ahora bien, parece ser que los salmos podrían suministrar un útil enlace. Por una parte se sienten brotar del alma popular, destinados a expresar sus más profundos sentimientos; por otra parte, su inserción en la liturgia aparece cada vez menos dudosa. Parecen, por decirlo así, expresar el alma de ciertas ceremonias, de las que los rituales sólo nos dan la amazón externa.

De esta manera se puede subrayar cierta armonía entre ceremonias litúrgicas bien conocidas y los géneros de los salmos. Las procesiones y las peregrinaciones evocan los salmos de las subidas, los salmos de Sión y, en general, los himnos a la gloria de Yahveh y de su mansión. Al holo-

1. Es éste un problema general que se plantea a cada autor que trata de teología bíblica. Se pueden comparar, por ejemplo, las cuatro obras siguientes: P. VAN IMSCHOOT, *Theologie de l'Ancien Testament*, Paris - Tournai 1954-56; P. HEINISCH, *Theologie des Alten Testaments*, Bonn 1940; W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, Berlin 1950; E. JACOB, *Theologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1955.

2. Hubiéramos podido multiplicar las citas y referencias a lo largo de esta exposición. En la imposibilidad de ser exhaustivos hemos preferido dar sólo algunas indicaciones, remitiendo eventualmente el lector a síntesis más extensas (por ejemplo, DTC, *Psaumes*\*), pero sobre todo invitándolo a hacer personalmente algunos ensayos de síntesis doctrinales.

causto, sacrificio de acción de gracias de los tiempos antiguos, corresponden los salmos de acción de gracias. El sacrificio de expiación, los días de ayuno y de penitencia debían ir acompañados de lamentaciones. El sacrificio pacífico o sacrificio de comunión parece evocar los himnos colectivos y en general los que recuerdan la grandeza pasada de Israel o sus esperanzas más profundas. Sólo se trata de indicaciones, pero se podría llevar más lejos la encuesta y precisar así el *Sitz im Leben*, el contexto vital, de la mayor parte de los salmos. ¿No se lograría al mismo tiempo así ilustrar con nueva luz su contenido ideológico?

Pero los salmos desbordan ampliamente el contexto litúrgico, sea en épocas antiguas, en toda la medida — desgraciadamente difícil de precisar — en que nos refieren experiencias religiosas y formas de oración estrictamente individuales; sea en las épocas más recientes, en que los vemos introducir en la vida litúrgica expresiones que no le estaban destinadas primitivamente. Por ejemplo, toda la piedad de los escribas, que se revela en los libros sapienciales, es esencialmente una piedad individual. Sin embargo, sus temas principales, amor y meditación de la ley (Sal 119), interpretación de la historia (Sal 78; 105; 106), constituyen el argumento de numerosos salmos y por ellos fueron introducidos en la liturgia.

Otro tanto se puede decir de ese movimiento de piedad representado por los *'anawim*, los «pobres de Yahveh» que, después de la cautividad, parece haber ocupado tanto lugar en la vida religiosa de Israel. Los Sal 34; 37; 9-10 aparecen como las más puras expresiones de esta nueva espiritualidad nacida de los profetas y destinada a un mayor desarrollo en el cristianismo.

### § III. Principales temas doctrinales.

#### 1. DIOS.

Si el himno es la forma literaria más característica del salterio, y quizá la más antigua y la más permanente, Dios, por su grandeza y sus perfecciones, es su objeto principal. Todos los himnos se dirigen a Dios; hasta se puede decir que sólo se dirigen a Dios y sólo hablan de Dios. Todos los demás objetos son referidos a Él: el mundo, que le debe su existencia y canta su gloria; Israel, al que Él ha escogido, dirigido, amado o castigado en el transcurso de una larga historia; cada fiel, cuyos pasos conduce. En los salmos de súplica y de acción de gracias, las relaciones entre Dios y los suyos están expuestas en un estilo más variado. Desde luego, no están exentas de antropomorfismo; en las épocas más remotas se atribuyen fácilmente a Dios sentimientos humanos, pero sólo son imágenes; en el fondo sabe bien el autor que Dios está muy por encima de sus criaturas.

Dios es único. Pese a algunas fórmulas sorprendentes donde parece afirmarse la superioridad de Yahveh sobre los otros dioses (136,2-3; 97,

7-9), el conjunto del salterio es francamente monoteísta. Aun en los casos en que parece tomar algo de la literatura o de la ideología ambiente, estos préstamos son severamente purificados. La nada de los ídolos, la vanidad de los falsos dioses son temas que recurren a menudo. No ya que se ignore la existencia de seres espirituales, a veces designados como seres divinos (*'elohim*, 8,6), pero no son sino criaturas, servidores del Señor soberano. En cuanto a los demonios, no se nombran nunca explícitamente en el texto hebreo, sino que sólo se trata de los enemigos, de los poderes malignos que amenazan y persiguen al fiel, términos que podrían muy bien designar seres espirituales maléficos.

Dios, si bien está muy por encima de la creación, no por eso deja de estar en constante relación con la misma. Dios es providencia, que garantiza no sólo el orden del mundo material, sino también el reino de la justicia. Dios es el defensor y vengador de los justos, es el refugio del pecador arrepentido. Para con los pobres, los humildes, su bondad adopta la forma de misericordia, beneficencia, amor (*hesed*).

#### 2. LA SALUD.

Dios ha prometido a los hombres la salud, lo cual quiere decir que ha de intervenir un día para asegurar el triunfo del justo sobre el pecador y el pecado, y para inaugurar su verdadero reino en un mundo renovado. Las promesas, imprecisas en los textos más antiguos, se van haciendo cada vez más claras. La salud tendrá lugar en Sión, la santa montaña. Será aportada por la dinastía davídica. Más aún, uno de los miembros de esta dinastía será un día el Mesías, a la vez sacerdote y rey, realizando en su persona todas las profecías. Perseguido, será el gran vencedor. Y sin embargo, será un señor pacífico, dotado de todas las virtudes del rey ideal, encargado de regir y de juzgar al mundo entero. En efecto, los cuadros más recientes de este tiempo mesiánico dejan entrever un reinado universal, una época en que todas las naciones afluirán a Sión y se prosternarán delante del Dios de Israel.

#### 3. EL HOMBRE.

En presencia de Dios, el hombre parece mezquino y miserable. Sus gritos de angustia no hacen sino acentuar su dependencia. Pero no está totalmente abandonado a sí mismo. Por la oración obtiene la bendición y la ayuda de su creador. Dios lo libera y recibe de él alabanza y acción de gracias.

La *vida moral* consiste en practicar la justicia, en observar la ley, en tomar parte en el culto. No se trata de realidades que se oponen, sino de diferentes aspectos de un mismo ideal. El templo está mencionado tanto en los salmos más antiguos como en los más recientes. Y si bien la meditación de la ley, el estudio, ocupó en los últimos tiempos del judaísmo un

lugar excepcional en la vida del justo, no se trata, hablando con propiedad, de una novedad, sino sólo de un acento puesto sobre un elemento de la religión de los padres.

#### 4. RETRIBUCIÓN.

Toda la historia de la religión de Israel está dominada por el grave problema de la retribución. Por eso no tiene nada de extraño el verlo aparecer a través del salterio. La mayor parte de los salmos reflejan más o menos explícitamente las ideas tradicionales del pueblo israelita, para el que la piedad y la felicidad deben confundirse, mientras que la desgracia es necesariamente la sanción del mal. Pero los observadores atentos y los moralistas avisados no podían contentarse con una respuesta teórica tan frecuentemente en contradicción con la experiencia. Con toda naturalidad se veían llevados a dar explicaciones que suprimen o reducen el escándalo; unas veces afirma el salmista que la derrota de la justicia es sólo aparente, que la felicidad del malvado no puede ser más que pasajera y más o menos engañosa (Sal 37; 49); otras veces el escándalo excita su indignación: se queja a Yahveh, solicita su intervención, se desata en maldiciones contra los malvados victoriosos. Finalmente, otras veces parece resignarse con la aparente injusticia del presente y esperar del Señor una retribución equitativa en un porvenir más lejano.

Sin embargo, hay que proceder matizando mucho para hablar de una creencia en la vida futura expresada por los salmos. En efecto, sobre este asunto las más de las veces se atienen los salmos a las ideas tradicionales. En el *šeol*, el alma goza sólo de una vida disminuida, sin actividad, casi sin personalidad. Es el país del olvido, donde nadie es capaz de experimentar gozo ni proclamar la alabanza. Una verdadera recompensa, como un verdadero castigo, no son allí posibles. Así, la justicia de Dios debe ejercerse aquí abajo con una intervención inmediata en favor del justo. Después será demasiado tarde. Y así se explica la indignación o la desesperación del justo perseguido cuando esta intervención no se produce o se hace esperar. El salmista no parece habitualmente esperar una resurrección o una supervivencia del alma después de la muerte: en esto no se distingue de los profetas ni del autor del libro de Job.

Pero existen algunos salmos que parecen, sin embargo, presentar un complemento de revelación; sea que con una imagen atrevida proclamen los fieles que Dios los «liberará» o los «hará elevarse» del *šeol* (30,10; 86,13); sea que el salmista afirme solemnemente que la muerte misma es incapaz de separarlo de su Dios, que no verá, pues, el *šeol*, que no conocerá la corrupción, en una palabra, que le está reservado otro destino (16,10; 49,16; 73). Sólo son vislumbres, a veces discutidos, a los que el Nuevo Testamento dará, con un complemento necesario, un alcance y una riqueza nuevas.

#### Conclusión.

Tales son los temas principales que la lectura del Salterio ofrece a nuestra meditación. Se observará que no hay ni uno solo que, a poco que se lo transponga, no pueda expresar los sentimientos del cristiano. Existen, sin embargo, pasajes, más difíciles de utilizar, expresiones de sentimientos rudos, en contradicción con la ley del Evangelio. Tales trozos son raros y no representan las más de las veces sino fragmentos ínfimos, insertos en un contexto diferente (59; 69). Volviéndolos a situar en su medio cultural y doctrinal, se puede explicar su génesis y subrayar su aspecto positivo. Esto no basta, desde luego, para hacerlos asimilables al lector cristiano, pero por lo menos le ayuda a comprender mejor el alma del antiguo israelita, su impaciencia en la espera de una justicia que parece escabullírsele, su rebelión ante el triunfo del mal. En los casos en que las palabras desmesuradas del salmista le parezcan inaceptables, le harán apreciar mejor la novedad del Sermón de la montaña.

Sea de ello lo que fuere, hay que subrayar bien que estos salmos difíciles no constituyen sino una parte muy pequeña del salterio. En su conjunto, el libro presenta una magnífica síntesis de la doctrina religiosa.

Los padres de la Iglesia lo vieron y lo proclamaron admirablemente. Sin detenerse en nuestras sutiles discusiones sobre el sentido literal y el sentido espiritual, descubrieron en el salterio una enseñanza que rebasa el estricto contexto histórico: «La divina Escritura no emplea los relatos bíblicos únicamente para transmitirnos el conocimiento de los hechos que nos informan sobre las acciones y los sentimientos de los antiguos, sino con el fin de sugerirnos una enseñanza con miras a la vida según la virtud. La historia debe concurrir a una intención más elevada» (san GREGORIO DE NISA, *Homilias sobre la inscripción de los salmos* II). Así para san AMBROSIO, «en los salmos... no sólo asistimos al nacimiento de Cristo, sino que le vemos soportar su pasión salvífica, morir, resucitar, subir a los cielos y sentarse a la diestra del Padre» (*In Ps.* 1,8).

Pero fue san AGUSTÍN quien, sobre todo en sus *Enarraciones in Psalmos*<sup>3</sup>, descubrió en ellos la síntesis doctrinal más rica y más coherente. En los salmos se anuncia no sólo la vida de Cristo, sino la vida y la historia de la Iglesia. «Nuestro método consiste en no detenernos en la letra... sino, a través de la letra, escudriñar los misterios. Y vuestra caridad sabe bien que en todos los salmos oímos la voz de un hombre que por sí solo posee la cabeza y los miembros» (*In Ps.* 131, 2). Para AGUSTÍN los salmos responden ya a las graves cuestiones de la historia universal: «Los malvados prosperan, los buenos son probados. ¿Cómo puede ver Dios este escándalo? Toma y bebe... Toda enfermedad del alma halla en la Escritura su remedio» (*In Ps.* 36, S. 1,3). Las *Enarraciones* son como un primer esbozo de la *Ciudad de Dios*.

3. Cf. M. PONTET, *L'exégèse de saint Augustin prédicateur*, Paris 1945, cap. VII, p. 387-418.

SECCION SEGUNDA

LOS OTROS HAGIÓGRAFOS

*por monseñor H. Lusseau*

## CAPÍTULO PRIMERO

### LOS PROVERBIOS

#### BIBLIOGRAFÍA

Sobre la Sabiduría y los libros Sapienciales en general:

H. DUESBERG, *Les scribes inspirés\**, 2 vol., París 1938.

A. M. DUBARLE, *Les Sages d'Israël\**, París 1946.

E. TOBAC, *Les cinq livres de Salomon\**, Bruselas 1926.

M. NOTH y D. WINTON THOMAS (editado por), *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, Leiden 1955.

A. VACCARI, *De libris didacticis (Institutiones biblicae)\**, Roma 1929.

Sobre el libro de los Proverbios:

Introducciones, traducciones, comentarios en p. 218 (H. RENARD, BPC\*; H. DUESBERG y P. AUVRAY, BJ\*; C. H. TOY, ICC...).

J. J. WEBER, *Le livre des Proverbes, le livre de la Sagesse et le Cantique des cantiques\**, París 1949.

W. O. OESTERLEY, *The book of Proverbs*, Londres 1929.

H. WIESMANN, *Das Buch der Sprüche\**, Bonn 1923.

B. GEMSER, *Sprüche Salomos*, Tubinga 1937.

A. ROBERT, *Les attaches littéraires bibliques de Prov. 1-9\**, RB 1934, 42ss, 172ss, 374ss; 1935, 344ss, 502ss.

#### § I. Título.

El título que lleva este libro en la Biblia hebraica: *mešalim*, responde bien a su contenido. En efecto, el *másál* aparece como un procedimiento bastante maleable: se aplica a diversos poemas (Núm 21,27-30; Sal 49,5; 78,2), a oráculos (Núm 23,7.18, etc.), a sátiras (Is 14,4; Miq 2,4), a discursos en que domina el elemento comparativo (Ez 17,2; 21,5; 24,3), a dichos populares, máximas y proverbios, las más veces cincelados con arte (1Sam 10,12; 24,14; Ez 12,22-23; 18,2-3). Ahora bien, el libro de los Proverbios, caracterizado sin duda por sus comparaciones y sus dichos artísticamente trabajados (cf. 10,1-22,16; 25-29 y passim), contiene también poemas de formas diversas sobre temas elevados y escogidos, de los que no está ausente el elemento religioso y moral (1,8-9.18; 31,10-31).

Las traducciones griega (*παροιμιαί*) y latina (Proverbia) evocan demasiado exclusivamente la idea de sentencias o máximas, que no corres-

ponde adecuadamente a la voz hebrea y al contenido de la obra. Sólo pueden considerarse como denominaciones *a potiori*.

En realidad es difícil hallar en nuestras lenguas occidentales un término que abarque exactamente los diversos significados de *mâšâl*. Si fuera posible recurrir a la raíz verbal *mašal III*, gobernar (Pedersen, Boström, cf. BENTZEN, *Introd.* I, 168), en conexión con el árabe: «ser más valeroso, superior», entonces los sustantivos: «directriz, instrucción, regla» parecerían bastante indicados. Pero la raíz verbal *mašal III*, para significar «gobierno, regla» no tiene otros derivados nominales que *mimšâl* y *mêm-šâlâh*, mientras que en la generalidad de las lenguas semíticas *mâšâl*, procedente de la raíz *mašal I*, evoca siempre la idea de *comparación*, de *fábula*, de *proverbio*. La traducción castellana no puede, pues, evadirse de este marco etimológico. El término *dichos*, cuya comprensión es bastante amplia, parece quizá el más adaptado.

Como quiera que sea, es normal que se defina a los *mešâlîm* teniendo presente la fisonomía del escrito: «Enseñanzas de inspiración más bien religiosa y moral, fundadas en observaciones comunes, las más veces expresadas por medio de imágenes evocadas o sugeridas, que reclaman un esfuerzo de reflexión para ser comprendidas.»

## § II. Contexto historioliterario de la obra.

El libro de los Proverbios es una obra de sabiduría. El término «sabiduría» designa aquí una cualidad de origen intelectual orientada hacia la práctica. Pero como los libros que en la Biblia están clasificados con este título no son más que un sector de la *literatura sapiencial* que se volcó sobre todo el Oriente, es necesario situarlos en este contexto para mejor comprender su dependencia y su originalidad.

### 1. LA SABIDURÍA EN EL ORIENTE ANTIGUO.

Es ya un tópico decir que había sabios en Egipto, en Babilonia, en Fenicia y en todo el Oriente antiguo. No faltan en la Biblia alusiones a ellos (1Re 5,10-11; Jer 49,7; Abd 8), confirmadas por el testimonio de los griegos, admiradores de esta sabiduría, madre de su primera civilización. Y la literatura de los países del Oriente Medio, recientemente ampliada por los descubrimientos de Ras Samra (Ugarit), da copioso testimonio de la existencia de una literatura de sabiduría extensamente divulgada.

Los sabios de Oriente se encontraban, sobre todo, en los medios de la clase dirigente, más exactamente entre las gentes de corte, ministros y consejeros, escribas e historiadores de los reyes. Su situación, por razón de las exigencias que implicaba, los había convertido en hombres cultos, con algún conocimiento de filosofía y de moral, artistas en el arte del

buen decir, pero más todavía en el arte del mundo y del manejo de los hombres. Eran capaces de reflexionar sobre los datos que les ofrecía el mundo y especialmente el comportamiento humano. El aspecto religioso de la vida no estaba excluido de sus observaciones: para ellos, el humanismo no era ateo.

Es muy natural que experimentasen el deseo de comunicar a otros los *resultados* de sus experiencias, los *principios* que de ellas se deducían, los *medios* de triunfar en la carrera. Esto los indujo a componer escritos de sabiduría: sentencias e instrucciones en el ambiente egipcio; fábulas y alegorías filosóficas en tierra babilónica; máximas o parábolas pintorescas en Canaán y en Fenicia. Estos escritos iban destinados a la clase de los escribas, a los que habían de transmitir las buenas tradiciones de consejo y de prudencia que convenían a cortesanos, a magistrados, a funcionarios reales. Se daba el caso de que el móvil de su actividad literaria fuera a veces el de facilitar a sus hijos el acceso a los cargos. Debían formar a su sucesor para que pudiese ocupar su puesto.

Así nos han llegado de Egipto<sup>1</sup> sabidurías para Ka-Gemni, hijo de un visir del rey Uni (III dinastía: comienzos del III milenio), para el hijo de Ptaḥ-hetep, visir del rey Isi (V dinastía: hacia 2300), para Meri-Ka-Re, hijo de cierto Keti, nomarca de Heracleópolis (IX dinastía, hacia 2150); para Sesostris, hijo de Amen-em-hat I (fundador de la XII dinastía: 1993-1970). Por lo demás, no se sabe hasta qué punto son auténticas tales sabidurías ni cuánto tienen de ficción literaria: el tono personal y las circunstancias concretas de la instrucción para Meri-Ka-Re autorizan, sin embargo, a considerar este escrito como auténtico. Otras nos han venido de Sumer y de Mesopotamia<sup>2</sup>. Más próxima a la época monárquica israelita es la Sabiduría que Amen-em-Ope<sup>3</sup> destinaba personalmente a su hijo (fecha incierta: XVIII a XXVI dinastía: probablemente entre los años 1000 y 600). En Asiria, Ahiqar, que habría escrito durante los reinados de Senaquerib (705-681) o de Asarhadón (681-669), podría muy bien representar sencillamente un héroe legendario; sea de ello lo que fuere, se han conservado con su nombre diversas colecciones, la más antigua de las cuales es una versión aramea hallada en los archivos de los judíos de Elephantina (siglo V antes de nuestra era); y la Biblia misma presenta a Tobías como pariente suyo. Finalmente, el material de Ras Samra nos ha revelado el nombre de un sabio fenicio (¿histórico o fabuloso?): Danel, del que Ezequiel hace probablemente mención tres veces (Ez 14,14.20; 28,5).

Se ha planteado la cuestión de hasta qué punto los sacerdotes pertenecían a la clase de los sabios. Es un hecho que en Babilonia sacerdotes y sabios son identificados. Pero Engnell exageró ciertamente al generalizar

1. P. HUMBERT, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israel*, Neuchâtel 1927.

2. J. J. VAN DIJK, *La sagesse suméro-accadienne*, Leiden 1953.

3. A. MALLON, *La sagesse de l'Égyptien Amen-en-opé et les Proverbes\**, B1 1927, p. 3-30.

esta identificación. Si bien es cierto que la literatura de sabiduría tiene indiscutibles relaciones con el culto, como lo prueban los poemas religiosos, principalmente los salmos, sería muy difícil demostrar que en Egipto los hombres de Estado y los familiares de los príncipes fueran todos de la clase sacerdotal y que en Israel el caso de Esdras, sacerdote y escriba, deba considerarse como regla. Lo que sí se admite es que la literatura sapiencial se desarrolló en parte paralelamente con el progreso del sentimiento religioso — sabiduría y «teología» van de la mano —, aun cuando los temas sapienciales desbordan el marco de las leyes morales y de las fórmulas culturales.

Las elevadas situaciones ocupadas por los sabios<sup>4</sup>, las relaciones internacionales en que estaban implicados, sin duda también las competiciones que practicaban (cf. 1Re 10,1-3), convertían a la sabiduría en artículo de exportación. Resultaba ser un bien de carácter internacional.

## 2. LA SABIDURÍA EN ISRAEL.

De este bien común Israel debió tomar abundantemente, como también recurrió a las fuentes de las legislaciones orientales, a los fondos de los ritos exteriores de los pueblos vecinos, y como se apropió, sobre todo a los comienzos de la institución, algunas modalidades del *nabismo*<sup>5</sup> siro-cananeo. Pero en el terreno de la sabiduría, como en los de la legislación y del profetismo, trascendió los modelos. Supo troquelar con su efigie el oro de los tributarios.

Esta originalidad trascendente aparecerá a medida que se vaya penetrando en el conocimiento de la literatura sapiencial israelita. Por el momento vamos a limitarnos a iluminar el camino con algunas notas preliminares.

Se nos presenta a Salomón como el iniciador de la literatura sapiencial, así como a Moisés como el de la literatura jurídica y a David como el de la literatura sálmica. Es que en la corte de aquel gran rey, constituida según el modelo de las cortes extranjeras, abundan consejeros, historiógrafos, escribas<sup>6</sup>, y estos funcionarios, como sus émulos de Egipto, de Fenicia, de Babilonia, son sabios (1Re 4,3). Salomón predica con el ejemplo (1Re 5,9-14). Es maestro de sabiduría como también, en ciertos aspectos, es administrador por nacimiento.

Dos rasgos caracterizan al sabio israelita. Si, por una parte, funda su enseñanza en la *experiencia*, por otra le da un suplemento espiritual informándola con su *fe en Yahveh*, soberano señor de toda la sabiduría (1Re 3,4-15). A. Robert escribe: «Aun en las más antiguas colecciones de proverbios, las máximas, pese a su apariencia neutra, son profunda-

4. A. ROBERT, *Les scribes du roi et les origines des Proverbes*\*, «Revue apologetique», 1938, p. 461-467.

5. Ver también, a propósito de las inscripciones de la tumba de Petosiris (siglo IV a. C.), G. LEFÈVRE, *Égyptiens et Hébreux*\*, RB 1922, p. 481-488.

6. Cf. supra, p. 230s.



mente religiosas y, de tiempo en tiempo, se enlazan discretamente con la *tôrâh*.» Se comprueba, además, que los sabios sacaron también partido «de los profetas, de quienes tomaron el vocabulario y los temas que eran compatibles con las leyes del género. Pero si tenían esta receptividad, es justamente porque desde los orígenes, mientras acogían los puntos de vista y los procedimientos de la sabiduría internacional, en su corazón seguían siendo discípulos de Moisés. Su impassibilidad era, pues, sencillamente conformismo con las leyes del género».

Así se explica que los sabios de Israel posteriores a la cautividad orienten su pensamiento hacia la *sabiduría en Dios*. La describen detallando sus obras en el plano cósmico y en el marco de la evolución histórica y religiosa de la nación. Más aún: la personificación literaria de esta soberana sabiduría llegará hasta los límites de la personalización, que el Nuevo Testamento propondrá a nuestra fe al revelarnos la Sabiduría encarnada.

Así los sabios de Israel contribuyeron a su manera, según las leyes del género, y a pesar de ciertas cristalizaciones jurídicas, a preparar como humanistas religiosos el advenimiento del Mesías. Juntamente con los profetas, fueron guías espirituales que apoyaron al judaísmo en su ascensión hacia el Evangelio.

### § III. Estructura del libro de los Proverbios.

Múltiples indicios de crítica interna (atribución a diversos autores, variedad de los asuntos tratados, diversidad de las formas literarias) permiten discernir en el libro de los Proverbios ocho secciones que se pueden presentar en el cuadro de la página siguiente<sup>7</sup>.

El elemento básico está constituido por una doble colección de «máximas de Salomón» (2.<sup>a</sup> y 4.<sup>a</sup> sección). Cinco apéndices se añadieron a este conjunto, uno a la primera colección (3.<sup>a</sup> sección), «dichos de los sabios», y cuatro a la segunda (5.<sup>a</sup> y 8.<sup>a</sup> secciones). La introducción (1.<sup>a</sup> sección) es de fecha más reciente. La versión griega de los LXX adopta un orden diferente: los apéndices los coloca entre las dos colecciones de máximas de Salomón, excepto el elogio de la mujer fuerte, que constituye como la conclusión de la obra.

Cierto número de duplicados (10,1 y 15,20; 10,2b y 11,4b; 10,6b y 10,11b; 10,8b y 11,10b; 10,13b y 19,29b) podrían sugerir la idea de que la sección 10-22,6 es en sí misma un agregado de pequeñas colecciones, compiladas por el último redactor. Hay que reconocer que esta hipótesis es altamente probable y que puede extenderse a otras secciones, especialmente a la colección 25-29, en la que trabajaron los escribas de Ezequías. Pero la materia es demasiado fluida para que sea posible operar cortes juiciosamente fundados y muy determinados.

7. «Institutiones biblicae»\*, Roma 1929, p. 51.



Secciones	Asuntos tratados	Formas literarias	Autores
1,8-9,18	Invitación a adquirir la sabiduría; el autor indica sus frutos, hace su elogio	Estrofas de unos diez versos cada una	Anónimo
10,1-22,16	Reglas de conducta	<i>mešalím</i> : dísticos con paralelismo antitético (10-15) o sinónimo (16-22)	«Salomón»
22,17-24,34	Deberes con el prójimo Reglas de templanza A propósito de la pereza	Tetrásticos con paralelismo sinónimo	«Los sabios»
25-29	Máximas diversas	Dísticos Comparaciones Antítesis	«Salomón» y los escribas de Ezequías
30,1-14	Sabiduría divina Pequeñez del hombre	Tetrásticos con paralelismo sinónimo	«Agur»
30,15-33	<i>mešalím</i> numéricos	Paralelismo sinónimo y sintético	Anónimo
31,1-9	Consejos a los reyes	Tetrásticos con paralelismo sinónimo	«Lemuel»
31,10-31	Elogio de la mujer fuerte	Poema alfabético con paralelismo sintético	Anónimo

## § IV. Origen de las secciones del libro.

Las dos colecciones mayores (10,1-22,16 y 25-29) son atribuidas a Salomón, la segunda puntualizando que la colección se constituyó durante el reinado de Ezequías (hacia 700). Si no consta absolutamente que el hijo de David, cuyo renombre de sabiduría está bien atestiguado (1Re 3,4-15; 5,9-14; 10,1-10), sea el autor de todas las máximas, es por lo menos muy probable que varias pudieran ser pronunciadas por él y recogidas por los escribas de la corte. Hay todo derecho a pensar que el monarca pusiera todo su punto de honor en no dejarse superar en este arte por sus familiares. Así, las colecciones que llevan su nombre parecen ser las más antiguas de la obra: la forma literaria en ellas predominante es el dístico, de estructura sencilla y primitiva; las máximas son generalmente testimonios de experiencias cotidianas o rasgos de costumbres corrientes; los términos en que se habla del rey (14,28-35; 16,10-15; 20, 2,8.28; 25,1-6; 29,4, etc.) y las alusiones a la vida de la corte (10,8; 11,2; 15,1; 16,14.15.18; 19,12; 22,11; 25,6-7; 29,23) han inducido a veces a pensar, no sin alguna exageración, que nos hallamos en la época más floreciente de la monarquía.

Sin embargo, algunos arameísmos, a veces explicables por el hecho de que ciertas comarcas excéntricas (Edom, lindando con Arabia) fueron arameizadas en fecha muy temprana, inducen más bien a creer que en una época tardía fueron operadas adiciones y retoques. Además, varias máximas tienen afinidad con los profetas y con el Deuteronomio. No nos saldremos de los límites permitidos por la ciencia si suponemos que en el tiempo de la cautividad la reflexión sapiencial conocería notable actividad y que, si entonces se recogió todo lo que quedaba de la tradición salomónica, vendrían también a añadirse dichos nuevos a las producciones más antiguas. Así las colecciones salomónicas se fueron verosímelmente acrecentando con los siglos, sobre todo la segunda, habiendo sido la cautividad la etapa más fecunda.

Ignoramos la identidad y la época de los «sabios». Es indiscutible que en el plano literario se impone la comparación entre la 3.<sup>a</sup> sección del libro de los Proverbios (sobre todo 22,17-24,22) y la Sabiduría del egipcio Amen-em-Ope, alto funcionario de Egipto residente en Panópolis. El papiro que nos la ha conservado fue publicado en 1923-1924 por sir Wallis Budge, director del Servicio de Antigüedades egipcias en el British Museum. Pero todavía quedan problemas por resolver antes de que sea posible datar los dichos de los sabios en función del papiro. Por una parte, la fecha del escrito de Amen-em-Ope oscila entre 1000 y 600 a.C., y por otra parte las relaciones entre las dos obras son objeto de discusión. Mientras el padre Mallon admite la dependencia de las cuartetas de los sabios respecto a la sabiduría egipcia, otros afirman la dependencia común de ambos escritos, sea de una fuente egipcia o de una fuente hebrea mien-

tras que Dhome estima que las coincidencias son accidentales, y Humbert, lo mismo que Duesberg, insiste en la trascendencia de las cuartetas bíblicas, sea cual fuere el influjo de literaturas extranjeras.

Los nombres de Agur y de Lemuel parecen designar sabios de la tribu de Massá (Gén 25,14), a menos que la expresión se refiera al género literario del pasaje (oráculo, visión, cf. Is 13,1). Por lo demás, no se sabe nada de la época en que vivieron. El puesto que los escritos ocupan en el conjunto del libro y los numerosos arameísmos del trozo atribuido a Lemuel hablan en favor de una época posterior a la cautividad.

El último redactor fue el que añadió en forma de conclusión la 8.<sup>a</sup> sección (31,10-31) e hizo preceder a la colección la introducción, sección 1.<sup>a</sup> (1,8-9,18).

En la época del Sirácida (hacia 200 a. de J.C.) el libro de los Proverbios existía en su forma actual (cf. Eclo 47,17, Vg. 18, y Prov 1,6). Y hasta quizá estaba ya traducido al griego (cf. Eclo, prólogo).

## § V. La doctrina de los Proverbios.

Trataremos sucesivamente de la doctrina general que resulta del conjunto del escrito y los aspectos particulares de las diversas colecciones.

### 1. DOCTRINA GENERAL DEL ESCRITO.

#### *Los escribas de la ley.*

El lector de los Proverbios se deja fácilmente fascinar por el carácter pungente, incisivo, enigmático de las sentencias. Esta etapa se debe sobrepasar para elevarse al plano doctrinal, en el que los sabios de Israel trascienden a sus colegas extranjeros.

A decir verdad, los israelitas estaban ya en posesión de todo un patrimonio que databa del desierto. Habían recibido de Moisés una suma de principios suficientemente reveladores de sus obligaciones religiosas, morales, sociales. Las enseñanzas de los profetas y los desarrollos orgánicos de la *tôrâh* consolidaban y profundizaban los antiguos códigos. Siglo tras siglo se habían ya derramado sobre sus espíritus claridades acerca de Dios, el mundo, la sociedad, la familia, la persona humana. Cuando aprendieron a expresarse en lenguaje de sabiduría, no sólo añadieron a estas adquisiciones del pasado las reglas de buena conducta de origen alógeno adaptadas a sus nuevas condiciones, como, por ejemplo, las sentencias especialmente destinadas a los cortesanos, a los funcionarios, a los hombres de Estado, sino que animaron todo este material importado, con su espíritu profundamente penetrado por el monoteísmo y modelado por el mosaísmo. No es que hiciesen ostentación de sus creencias, de sus observancias, de su piedad. No son beatos a la manera de Aní, ni miembros de diversas cofradías como Amen-em-Ope; no se pierden

en especulaciones teológicas como Keti ni multiplican las oraciones a Yahveh como el príncipe de Heracleópolis a Tot. Pero conservan mucho mejor el sentido de lo divino, la orientación sobrenatural, la referencia al orden providencial auténtico. Son los escribas de la ley.

#### *La buena manera de vivir.*

Saben que todo viene de Dios (10,22); hay, pues, que evitar todo lo que le desagrada y hacer todo lo que le agrada (11,1; 12,22; 15,3.8; 16,1-9). El temor de Dios es principio de sabiduría y de justicia (1,7; 14,2); es fuente de vida, garantiza la felicidad (12,28; 14,27; 16,20; 18,10; 29,6.25). Así, se debe amar y practicar la ley (29,18), tener en gran estima la justicia y la equidad (21,3).

La sabiduría cimienta la autoridad de los reyes e inspira sus actos (8,15-16). El príncipe no será ni codicioso (29,4) ni intemperante (31,3-5), sino justo y leal (14,34; 16,12; 17,7; 25,5; 29,4.12; 31,9) y clemente cuando se dé el caso (20,28). Debe saber rodearse de buenos consejeros (14,35; 25,13), ser prudente en la guerra (20,18; 24,26) y desconfiar de los mentirosos (29,12). En cambio, debe poder contar con sus colaboradores, con la integridad de los jueces y con el respeto de sus súbditos (17,15-23; 18,5; 20,2; 24,21.23; 28,21).

Por lo demás, las virtudes individuales, familiares y sociales son objeto de recomendaciones precisas y circunstanciadas. Se ha de practicar la justicia y la caridad con el prójimo (11,17; 14,9.21; 17,17; 21,3), la fidelidad generosa con el amigo verdadero, juiciosamente escogido (3,28; 11,13; 13,20; 22,4; 25,9; 27,10). La limosna y el perdón de las injurias granjean las bendiciones de Dios (14,31; 19,17; 22,9; 28,27).

Los esposos observarán la fidelidad (5,15-21). El marido debe subvenir a las necesidades de la familia (27,23-27). La compañera y ama de casa ideal se ve honrada con los más extraordinarios elogios (31,10-31). El esposo podrá estimar su felicidad considerando el grado de infortunio a que conduce una mujer falta de sentido (14,1), maligna, pendenciera, infiel (7,6-23; 12,4; 14,1; 19,13; 21,9.19; 25,24; 27,15-16). La educación de los hijos será la preocupación de cada día (22,6): quien ama bien, castiga bien (13,24; 23,13); los hijos, por su parte, se mostrarán dóciles (1,18; 6,20; 23,22), a fin de evitar no pocas desgracias (19,26; 20,20; 28,24). Aunque conviene ser enérgico para con los servidores (29,21), no se les debe, sin embargo, dejar en la necesidad (31,15-21).

La reprobación de los vicios, generalmente llena de vigor, da a veces lugar a descripciones pintorescas. Así se fustiga la soberbia (6,17; 11,2; 13,10; 15,25; 16,18; 25,6-7; 29,23), la avaricia (15,27; 23,4-5; 10,12; 11,4.28); la lujuria (5,1-14; 6,20-7,27); la envidia (14,30); la embriaguez (23,29-35; 21,17); la ira (15,18; 26,21; 29,22; 30,33); la pereza (6,6-11; 10,4.5; 24,28-34; 26,13-16).

La vida está expuesta a frecuentes pruebas (24,16). Desde luego, Dios

es el soberano señor de la existencia (16,1.33; 19,21). No obstante, las más de las veces somos nosotros los artífices de nuestra felicidad o de nuestra desgracia. Las máximas tienden generalmente a orientarnos por el camino del éxito y a alejarnos del fracaso.

### *Los Proverbios y las antiguas tradiciones de Israel.*

En todos estos respectos, las enseñanzas de los Proverbios, como todo el conjunto de la literatura de sabiduría, se armonizan perfectamente con la pedagogía de los narradores que nos legaron los preciosos relatos en que se verifican, encarnándose en ellos, las máximas fundamentales de la vida religiosa, social, profesional. Por ejemplo, los héroes de la historia patriarcal, particularmente José, se conforman en su conducta con una sabiduría práctica que es esencialmente religiosa. En toda circunstancia se muestran atentos y sumisos a la guía de la Providencia (Gén 12,4; 15,6; 22,1-3; 24,10-14.21.26-27.31.40.42.48.50-52.56; 31,9.12-18.49.53; 40,8; 41,16.25; 43,23; 45,5-13; 46,3; 48,9.11.15-16.21; 50,19-20.25), penetrados de un temor reverencial frente a Yahveh (Gén 17,3; 39,9; 42,18; 44,7.17), familiarizados con la oración confiada (Gén 18,16-33; 19,17-22; 24,12-14; 28,16-22; 32,10-13; 48,15-16.20; 49,24c-26); hábiles en la gestión de sus intereses personales o familiares (Gén 13,2; 21,25; 23,17; 25,31; 26,12-14.18-22; 30,29.43; 31,36-42; 33,9; 39,2-6; 40,14; 41,34-46; 46,31-35), pero respetuosos, salvo algunas excepciones (Gén 27,6-40; cf. 35; 30,42-31,1) de los derechos ajenos (Gén 13,8-9; 14,23; 23,1-18; 30,33; 31,45-53; 33,9; 43,11-12). Los ejemplos de fidelidad conyugal, si bien tarados de poligamia (Gén 16,2-3; 25,1; 29,30), las perspectivas abiertas acerca de la entrega mutua de los esposos, la perfecta honestidad de José al rechazar las insinuaciones de una mujer frívola (Gén 39,7-12), la probidad, la destreza, el talento administrativo del intendente del faraón (Gén 38,47-57; 47,13-26), la prudencia y perspicacia de que da prueba respecto a sus hermanos (Gén 42-45), el generoso perdón que les otorga (45,3-7; 50,15-21), el cariño y ternura que demuestra a su padre (46,28-29): he aquí otras tantas enseñanzas concretas que ilustran los temas más escuetos, menos francamente religiosos, pero más accesibles a los profanos que el libro de los Proverbios desarrolla o graba como en un medallón. Armoniosa conexión, ¡y cuán pedagógica!, de la regla y de la aplicación, que subraya la profunda relación entre el género sapiencial y el género histórico en Israel.

## 2. ASPECTOS PARTICULARES DE LAS COLECCIONES.

### *Las secciones salomónicas.*

Las secciones atribuidas a Salomón, pero que de hecho se prolongan ampliamente por los siglos siguientes, se distinguen especialmente por la riqueza de observaciones que acumulan. A veces las notaciones concretas,

de resonancia metálica, no implican ninguna apreciación, sino se limitan a consignar una experiencia, algo así como se clavan con alfileres insectos escogidos: éxitos de los ricos, de los astutos (14,35), de los aduladores (19,6), de los negociantes sin escrúpulos (20,14); poderes de la lengua (18,17); eficacia de las dádivas (17,23). Estos toques finalmente aplicados dejan, no obstante, a veces entrever, en un rasgo caricaturesco (19,24; 20,4; 26,13-16: el perezoso; 27,15: la gotera) o discretamente benévolo (25,4: la plata sin escorias; 25,11: los frutos y el zarcillo de oro), un esbozo de juicio de orden práctico.

Así, las más de las veces, la apreciación crítica valoriza la observación. Entonces se establece una línea de demarcación entre buenos y malos, juiciosos e insensatos. Los autores se deleitaron en insinuar y multiplicar verdaderas cascadas de contrastes, donde se entrechocan, encuadrados en el marco de un paralelismo antitético lleno de sabor (10,3.6.7; 21,26; 29,6-11), los elogios de la gente virtuosa (10,31-32; 12,5.15.16; 15,18; 19,11; 29,11), de los hijos ejemplares (10,11; 15,20), de las mujeres sensatas y reservadas (11,16; 18,22; 19,14), y las censuras de los hombres perversos, duramente fustigados (12,5.17; 13,5.10; 16,28.29; 21,24; 28,24.25; 29,11), de las mujeres desordenadas, descritas sin contemplaciones (11,22; 18,13; 21,9.19; 25,24), de los hijos desnaturalizados (19,26; 20,20; 28,24), cubiertos de ignominia y condenados al infortunio.

El criterio de moralidad que evocan los sabios no parece sobrepasar *el interés personal* y el ámbito de la vida presente. Con estas reservas se ha de entender el paralelismo de las dos vías, la vía de la virtud que lleva al éxito y a la vida (10,11; 13,4; 16,22; 12,31), la vía de los malvados que conduce a la ruina y a la muerte (10,16.17; 11,19). Virtud y felicidad, vicio y desgracia se corresponden mutuamente. ¿Una tesis fundada en derecho? Desde luego, puesto que el orden es generador de bien y el desorden, de mal. Pero los sabios se ciñen generalmente a observaciones de origen experimental. Ahora bien, éstas son más bien apropiadas para crear una convicción contraria. La ecuación se invierte con frecuencia. Los autores de los Proverbios hubieran podido, pues, con toda razón suscitar el problema del sufrimiento del justo y de la prosperidad del impío. Si se abstienen de ello, es porque, por encima de los datos de la experiencia a que recurren, colocan su *fe en Dios*, que bendice a los buenos y confunde a los malos (10,3.6.27.29; 22,12), que sondea los corazones (15,3.11; 16,2; 17,3; 20,12; 21,2) y pone al descubierto las intenciones (21,3.27; 28,9). Dios es quien tiene en la mano el curso del universo (19,21), el hilo de los destinos humanos (16,1.9.23; 21,31), el rumbo de toda vida (20,24; 21,1). El enigma del justo que sufre y del malvado dichoso es un caso especial, por numerosas que puedan ser sus actualizaciones. Cuando mucho, el autor de la introducción, que escribe en fecha más tardía, sugiere que Dios prueba a los justos por amor (3,12). Job se mostrará más exigente. Pero la respuesta de Yahveh se basaba en la confianza que le demostraban los sabios. La hora de revelar sus sanciones ultraterrenas no había llegado todavía.

*Las secciones suplementarias.*

Las secciones suplementarias atribuidas a los sabios (22,17-24,34), a Agur (30,1.14), a Lemuel (31,1-9), o desprovistas de toda indicación de autor (30,15-33; 31,10-31) presentan temas más especiales.

La colección de los sabios pone la mira en la educación del funcionario ideal. Se comprende la preponderancia del influjo egipcio (Amen-em-Ope) y la relación de los consejos prácticos con las cualidades dominantes del hombre de pro, dotado de probidad (22,22-23; 23,10-11), amigo de las buenas formas (13,14.22; 23,1-2), sobrio (23,20-21.29-35), ordenado (23,26-28). Son avisos parecidos a los que Lemuel, candidato al trono, recibió de su madre.

Agur da la sensación de ser un temperamento más rudo, pero el acento de sus dichos es profundamente religioso; en ellos se expresa la fe del campesino, inspirada por la naturaleza y florecido en la oración (30,1.4; 7,9).

Los «*mešalim*» numéricos (30, 18-33), que, por lo demás, no son exclusivos del libro de los Proverbios (cf. Sal 62,12; Job 5,19; Miq 5,4; Ecl 11, 2; Eclo 23,16; 25,7; 26,5.19, etc.) tienden a fijar la atención y a facilitar la memoria.

El elogio de la *mujer fuerte* (31,10-31) es un poema alfabético (cf. Sal 9; 10; 25...; Lam 1-4; Nah 1,2-10; Eclo 51,15-29) de alta elevación moral y religiosa. Los rasgos con que está grabada esta imagen, tomados de las costumbres existentes en el medio ambiente, testimonian que los sabios perseguían fieles a la observación del mundo y que su psicología, fina y penetrante, alcanzaba un ideal clásico de vigencia universal. Habían penetrado en los resortes secretos del corazón humano.

*La introducción.*

Al aspecto complejo de las colecciones salomónicas, la introducción al libro de los Proverbios opone su unidad de factura y de pensamiento. Este bloque literario y doctrinal está casi integralmente constituido por las exhortaciones de un maestro que trata de prevenir a su discípulo contra los malos compañeros (1,18-19) y las mujeres corrompidas (5,1-23; 6,20-7,27) y a desarrollar en su corazón el culto de la sabiduría, cuya utilidad (2,1-22), práctica (3,1-35) y ventajas (4,1-27) se exponen ampliamente.

Es evidente que el autor de estas exhortaciones paternales es mucho más tributario de la tradición bíblica que de cualquier otra sabiduría extranjera. Vive, piensa, medita en una atmósfera, en un clima ideológico, cuyos componentes son las doctrinas contenidas en las secciones más antiguas. Todo se sitúa en la línea de los proverbios anteriores, sea que se refiera a los avisos concernientes a la lealtad (4,11), a la beneficencia (3, 3,27-30), a la docilidad (1,8; 5,13), a la codicia (1,19), a la violencia (1,11. 16; 3,29-31), o a las malas compañías (1,10-16). Lo mismo se diga de la

invitación a la ciencia, a la prudencia, al temor de Dios (1,1-7) y de los pasajes sobre las malas costumbres y el adulterio (2,16-19; 5,3-23; 6,20-35).

Pero, hay más que esto. El sabio utilizó sobre todo, aunque en diversos grados, el Deuteronomio, los escritos de Jeremías y del Segundo Isaias. No ya que se esclavizara a la letra de sus fuentes, pero modeló las fórmulas y las adaptó a su intento, introduciendo así en la estructura de su construcción los elementos así transformados de este fondo antiguo. De esta manera obedecía al genio de la raza que, movida por un instinto siempre alerta, gustaba, como resulta de los *midrāšim*<sup>8</sup>, de provocar, sin romper con el pasado, acrecentamientos de orden doctrinal en la unidad orgánica de una misma corriente de pensamiento vivo.

Hemos dejado de señalar el pasaje 6,1-19, especie de paréntesis que rompe la uniformidad de la exhortación y debe relacionarse con las secciones salomónicas. Quedan todavía por considerar las pericopas en que la sabiduría misma toma la palabra (1,20-33; 8,1-9.12). Con estas palabras célebres cerraremos nuestra exposición, tratando, con ocasión de ellas, de la sabiduría en el libro de los Proverbios.

## § VI. La sabiduría en el libro de los Proverbios.

El término técnico con que se la designa en hebreo es: *hokmâh*. El que la posee, o que trata por lo menos de adquirirla, es un *hakam*.

## 1. LA SABIDURÍA DEL HOMBRE.

La *hokmâh*, aplicada al hombre, aparece como una cualidad compleja, gracias a la cual los actos humanos van orientados hacia su verdadero fin. Se sitúa, pues, en el orden de la acción, a la que contiene en los límites de la moral. Pero sus componentes son diversos: la *hokmâh* es la resultante de la *observación atenta* (*binah, tebûnah*: cf. 1,2.6; 2,5.9; 8,5-9; 14,8; 19,25; 20,24; 28,5; 29,7...), de la *reflexión sensata* (*sekel*: cf. 16,20; 21,12...), de la *previsión* (*tušyah*: cf. 3,21; 6,14), de la *habilidad*, con astucia si es menester (*'ormah*: cf. 12,16.23; 13,16; 14,8.15; 22,3; 27,12), de la *perspicacia* (*mezimmah*: cf. 1,4; 2,11; 3,21; 5,2; 8,12), disposiciones todas que acaba por informar, elevar y adaptar a la acción «el conocimiento de Elohim», la *ciencia práctica*, cuya fuente está en el Creador (*da'at*: cf. 1,2.4.7.29; 2,5.9.10; 3,20; 4,1; 5,2; 8,10.12; 14,10; 17,27; 31,23...). La sabiduría, una vez llegada a este grado, adquiere su perfección: se deja guiar por el temor reverencial de Dios (15,33) o piedad filial (*yir'âh*), principio de la *hokmâh* (1,29; 2,5) y fuente de todas las ventajas que con la *justicia* (*šedeq* o *šedaqâh*: cf. 1,3; 8,8.15), promete la

8. Véase infra, p. 657s.

sabiduría a sus discípulos (larga vida: 10,27; seguridad: 14,26; plenitud de riqueza, de honor y de vida: 15,16; 22,4; cf. 10,3.6.7.11.20.21.31.32; 11,21.28; 12,3.5.7.10; 13,5; 15,28; 20,7; 21,26; 29,7...).

## 2. LA SABIDURÍA PERSONIFICADA.

En efecto, la sabiduría no aparece únicamente como una cualidad: se desprende del aparato conceptual y adopta la fisonomía de ser vivo. Así la vemos en pie, al aire libre, en los lugares frecuentados, en las encrucijadas ruidosas, en las puertas de la ciudad (1,20-21; cf. Jer 7,2; 11,6; 17,19-20; 22,2-6; 26,2). Como si dijéramos, un profeta.

La sabiduría se esfuerza por atraer la atención con sus llamadas. Como los profetas, se dirige en primer lugar a los pecadores, aquí los simples (1,22a: *petayim*: los que están con la boca abierta; 1,4, cf. 20,19; 7,7; 8,5; 9,4.16; 14,15.18; 19,25; 21,11; 22,3), los zumbones (1,22b: *lesim*: cf. 3,34; 9,8; 15,12; 19,25; 21,11), los insensatos (1,22c: *ewilim*: cf. 15,5; 17,28; 22,15). Su interpelación, primero quejumbrosa (1,22), se vuelve luego apremiante, amable, estimulante (22-23). Habla la lengua de los nabies, que es la de Dios (23b; cf. Ez 36,24-27; sobre todo Is 44,3) y, como los *nebiim*, reacciona con la amenaza (1,24-27; cf. Is 28,7-22; Jer 7,24-29; 11,8; 17,23; Is 65,2.12; 66,4). Así tendrá su día de venganza, cuando, frente a la desgracia, los recalitrantes se vuelvan hacia su divina mensajera (1,28-31). Pero ya será tarde...

La sabiduría no es sólo profeta; reviste también los rasgos de un anfitrión generoso (9,1-6). En la morada que se ha construido invita a su gente al festín. Todos los hombres son convidados. Partiendo de la imaginaria (morada, víctimas, comida) tomada del servicio del templo material, se podría pensar aquí en una prefiguración de un festín trascendente en un santuario espiritual. Allí desempeñaría la sabiduría un papel doctrinal. En todo caso, su enseñanza nos es presentada como sabrosa y sustanciosa. La locura, que tiene su hospedería enfrente (9,13-18), no hace sino realzar por el contraste de sus procedimientos la prestigiosa evocación de la sabiduría bienhechora.

Así la sabiduría misma puede hacer su propio elogio (8,1-21) y describir sus títulos de nobleza (8,22-36). Se coloca delante de todos los hombres: su misión es decididamente *universalista* (8,1-13; cf. Is 40,9; 49,6; 52,7-9; 55,5). Los bienes que promete son de una excelencia tan alta, que todos los mortales se sienten atraídos hacia ella. Su propia dignidad es la que confiere a estos bienes su valor excepcional. Porque lo que los hombres adquieren por su esfuerzo, la sabiduría lo posee por naturaleza (8, 12-14): la habilidad y sentido práctico, la ciencia, la perspicacia, la reflexión, la previsión, la penetración, el poder (cf. Is 11,2; 35,6). Ella es quien da a los jefes la autoridad y la rectitud moral (8,15-16); ama a los que la aman; los que la buscan la encuentran (cf. Mt 7,7.8; Lc 11,9.10) y con ella quedan colmados de bienes (8,17-21).

## 3. LA SABIDURÍA DIVINA.

¿Cómo legitimar semejantes pretensiones? La sabiduría es algo íntimo a Dios, quien desde toda la eternidad le dio el ser, la engendró, la entronizó (8,22-26): Yahveh es sabio desde siempre. Así, a todo lo largo de la operación creadora, la *hokmâh* le asiste, realizando sin el menor esfuerzo, como un juego, la edificación del universo (8,27-31a), deleitándose en buscar la compañía de los hombres (8,31b).

A éstos toca escuchar su instrucción (*tôrâh*), que es para ellos cuestión de vida o muerte (8,32-36).

A los ojos de muchos exegetas, las evocaciones de la sabiduría bajo los rasgos del profeta y del anfitrión son simples personificaciones literarias. Otros (Lagrange, Gressmann, Procksch, Eichrodt, Robert, Jacob) estiman, no sin sólidos motivos, que el autor sagrado va mucho más lejos. Hay por lo menos que conceder que nos hallamos en el camino por el que los autores del Nuevo Testamento llegarán a explicitar las relaciones entre la Sabiduría encarnada y el Padre. La descripción utiliza términos que no se puede menos que relacionar con el prólogo de san Juan. De ahí que bajo la iluminación del Nuevo Testamento los padres de los primeros siglos y la gran mayoría de los exegetas interpretaran este pasaje de la segunda persona de la Santísima Trinidad. En sentido pleno, la interpretación no deja lugar a dudas.

La Iglesia, en su liturgia, aplica por acomodación todo el pasaje que describe la sabiduría eterna, a la Santísima Virgen, predestinada desde toda la eternidad en la mente divina para el papel de Madre del Verbo hecho carne: *Sedes Sapientiae*.

## § VII. Canonicidad y uso litúrgico.

El libro de los Proverbios es protocanónico. Las discusiones rabínicas de que fue objeto quedaron zanjadas en el sínodo de Jamnia (cf. p. 66s). No es seguro que Teodoro de Mopsuestia negara formalmente su inspiración, pero es cierto que subestimó esta obra, recalcando que podía explicarse por el mero juego de la sabiduría humana. Hay que notar, sin embargo, que las opiniones de Teodoro en materia bíblica fueron aducidas en el concilio de Constantinopla en un contexto que las juzga, pero que no permite afirmar, como se hace generalmente, que fueron objeto de una condenación formal<sup>9</sup>. A las objeciones del mismo orden formuladas por Spinoza y Leclerc, respondió Richard Simon alegando que numerosos libros inspirados se hallarían en el mismo caso si hubiera que excluir, para legitimar su origen divino, la aptitud del autor humano para efectuar por sí solo su composición.

9. Véanse los textos conciliares en MANSI y el artículo de DUBARLE en RB\* 1954, p. 68-69. Cf. también más adelante la nota sobre el Cantar.

El libro de los Proverbios es evocado frecuentemente en el Nuevo Testamento. Sin embargo, fue poco comentado por los padres de la Iglesia. Además de los pasajes aplicados a la santísima Virgen, hay que notar la utilización litúrgica del poema de la mujer fuerte (común de las mujeres santas, fiesta de santa Ana).

## CAPÍTULO SEGUNDO

### JOB

#### BIOGRAFÍA

- Introducciones, traducciones, comentarios en p. 218 y 573 (P. LARCHER, BJ\*; A. B. DAVIDSON, CBSC; S. R. DRIVER y G. B. GRAY, ICC...).
- P. DHORME, *Le livre de Job\**, París 1926.
- A. LEFÈVRE, *Job\**, SDB IV, col. 1073-1098, París 1948.
- J. J. WEBER, *Job et l'Ecclésiaste\**, París 1947.
- E. J. KISSANE, *The book of Job\**, Dublín 1939.
- W. B. STEVENSON, *The poem of Job*, Londres 1947.
- G. HÖLSCHER, *Das Buch Hiob*, Tubinga 1937.
- A. WEISER, *Das Buch Hiob*, Gotinga 1951.
- F. STIER, *Das Buch Ijob\**, Munich 1954.

#### § I. El libro.

##### 1. LUGAR EN LA BIBLIA Y TEMA GENERAL.

El libro de Job, contado siempre entre los *ketubim* en los catálogos judíos, se halla colocado en ellos en dos lugares diferentes. A veces aparece en el segundo lugar, otras en el tercero, en el bloque que compone con los Salmos y los Proverbios, hallándose por lo regular el Salterio en cabeza de este grupo tripartito. Si se observa que en el canon católico es igualmente variable el puesto de Job — entre el Pentateuco y Josué en la versión siríaca, a la cabeza de los libros didácticos en la Vulgata — nos vemos inducidos a pensar que las incertidumbres que afectan al origen de la obra y a la época del protagonista dieron, por lo menos en parte, lugar a estas divergencias.

El tema general de la obra es relativamente sencillo. Se nos presenta a Job como un hombre justo, al que Satán somete a prueba, por permisión divina. Tres de sus amigos se esfuerzan por demostrarle que sufre porque es pecador. Pero el desgraciado rechaza con la mayor energía la opinión de sus interlocutores. Interviene un cuarto personaje que pretende resolver el enigma alegando la virtud educativa del sufrimiento. Finalmente aparece Yahveh. Despliega, como en un inmenso film, las maravillas de la creación y reprocha a Job lo indiscreto de sus quejas. El libro se cierra con la restitución a su felicidad primera, del justo probado, provisto ahora incluso de nuevas bendiciones.

## 2. ESTRUCTURA LITERARIA.

La obra es evidentemente compleja. Dos elementos están redactados en prosa: el prólogo (1-2) y el epílogo (42,7-17). Entre estas dos secciones se desarrolla un gran poema (3,1-42,6). También éste es compuesto. En él se discierne en primer lugar una controversia dialogada, iniciada por un monólogo de Job (3,1-26) y que se desarrolla en tres series de discursos, cada una de las cuales implica tres intervenciones: una de Elifaz (4-5; 15; 22), otra de Bildad (8; 18; 25 y 26,5-14), la tercera, de Sofar (11; 20; 27,13-23 y 24,18-24), replicando Job a cada uno de estos nueve discursos con una defensa de su causa (6-7; 9-10; 12-14; 16-17; 19; 21; 23-24,17 y 24,25; 26,1-4 y 27,1-12; 29-31). Se habrá notado que el fin del diálogo no se presenta claramente en nuestro libro actual; debieron de intervenir retoques en los textos para lograr la armonía de la ideología y de la composición.

De esta suerte, el capítulo 28, de carácter particular, se interpone, a la manera de un intermedio, entre la tercera intervención de Sofar y la última respuesta de Job (29; 30; 31).

Sigue inmediatamente al diálogo un ciclo de discursos (32,6-33; 33; 34; 35; 36,1-21; 36,22-37,24): las arengas de Elihú.

Termina el poema con dos discursos de Yahveh (38,1-40,2 y 40,6-41, 26), seguidos de sendas respuestas de Job (40,3-5 y 42,1-6).

## 3. GÉNESIS DE LA COMPOSICIÓN.

*Unidad aparente del libro.*

No se puede negar que de la complejidad de la obra actual se desprende cierta *homogeneidad*, de orden más bien *doctrinal*: el caso del sufrimiento del justo, enfrentado con la prosperidad del impío, constituye su problema central.

Pero esta homogeneidad se funda también en consideraciones de orden *psicológico y literario*. La *actitud de Job* es sensiblemente la misma en el prólogo, en el epílogo y en el poema, si se tienen en cuenta la vivacidad del lenguaje que deja escapar el héroe en el diálogo y que se explica por las leyes del género literario adoptado, la necesidad de hacer frente a las impertinencias de los interlocutores y de poner plenamente de relieve la angustia del desgraciado.

Conviene también notar la constancia con que están repartidos y agrupados los *nombres divinos*. El de Yahveh no aparece nunca en labios de Job (excepto en 1,21: fórmula usual) ni de sus amigos, mientras que los vocablos de Elohim (5 veces en el poema), de El, de Eloah y de Šadday (más frecuentes) están distribuidos con cierto arte en la obra poética.

Finalmente, las referencias mutuas del *prólogo* y del *epílogo* (1-2 y 42,6-17: compárense 1,5 y 42,8; 1,11 y 42,7-9), del *relato en prosa* y del

*poema* (enlace entre 2,13 y 3,1; 42,7 y reflexiones de los amigos), del *diálogo* y de la *teofanía* (reclamada por Job: 13,3-12; 15,27; 16,19-21; 19, 25-29; 31,35-37 y por sus amigos: 5,8; 8,5; 11,5-6; compárense 19,27 y 42,5), de los *discursos de Elihú* y del *diálogo* (Elihú evoca las reflexiones de los amigos y las de Job: 31,1-22; 33,9-11; — cf. 10,7; 16,17; 23,10; 27,5 — 34,5-6; — cf. 27,2; 29,15; 30,21; 35,3 — cf. 7,20), del *diálogo* y de la *evocación sapiencial* (la sabiduría inaccesible, única capaz de resolver el enigma), constituyen otros tantos lazos que asocian y enlazan los diferentes elementos del escrito. No tiene, pues, nada de extraño que la unidad del libro haya sido defendida por la mayoría de los críticos.

*Indicios de refundición.*

No obstante, no se puede hablar de una unidad sin brechas. Hay contraindicaciones que se oponen a la perfecta homogeneidad del conjunto. La correspondencia entre prólogo y epílogo hace que se eche de menos la presencia de Satán y de la esposa de Job en 42,7-17. Hay más matices de lo que pudiera parecer, que distinguen las actitudes de Job en el prólogo y el epílogo y en el diálogo poético. En el diálogo mismo, los indicios de desorden que se señalan en las últimas exposiciones (24,18 a 27,5), aun cuando sean reparables, turban la armonía de la bella disposición general.

Pero las principales dificultades provienen de la evocación de la sabiduría, del aspecto actual de los discursos de Yahveh y de las arengas de Elihú.

La *evocación de la sabiduría* tiene todas las trazas de ser una interpolación. La conjunción inicial «pues» no logra situarla en el contexto en que la leemos. Se puede incluso decir que el tema no parece en modo alguno sugerido por las tendencias de Job y de sus amigos. Budde ve en ello un reproche hecho por Job a Dios por no haberle revelado la plenitud de la sabiduría (28,28), pero esta conjetura parece poco fundada. Mucho más nos inclinaríamos a afirmar que, pese a 11,6; 15,8; 26,3, ni Job ni sus amigos piensan en otro arbitraje que el de Dios.

Así también sería poco razonable no considerar la intervención divina como un elemento esencial del poema. No obstante, hay que reconocer que la forma actual de los *discursos de Yahveh* sugiere que intervinieron en ellos adiciones y reelaboraciones. Pudiera ser que Dios hubiese pronunciado sólo un discurso (38,1-40,2); tampoco es muy seguro que la descripción del avestruz y del caballo sea primitiva. A este discurso se habrían añadido las potentes evocaciones de Behemot (el hipopótamo: 40,13-24) y de Leviatán (el cocodrilo: 40,25-41,26). Esto habría originado un seccionamiento que habría hecho necesaria la introducción que leemos en 40, 6-14 (comparar 40,6 y 38,3) y la segunda respuesta de Job (42,1-6).

En cuanto a las *arengas de Elihú*, hay que admitir que constituyen una adición al plan primitivo. Elihú es completamente inesperado. Se expresa

y razona en forma completamente distinta que los interlocutores acreditados. Parece referirse a los discursos precedentes, pero un autor posterior pudo muy bien usar también este procedimiento. Y sobre todo retarda la intervención de Yahveh que, prescindiendo de él, interpela directamente a Job (compárense 31,35 y 38,1-3) e ignora en 42,7-17 al pretencioso hablador.

### Conclusión.

En definitiva, tenemos que habérmolas con indicios de unidad y con marcas de heterogeneidad, éstas más impresionantes que aquéllos. Pero siempre permanece el tema fundamental, que triunfa sobre las disparidades. Así, a falta de *unidad literaria*, creemos que es necesario admitir una *unidad orgánica*. El autor poético se halló en presencia de un libro popular (*Volksbuch*), cuya sustancia debía apenas desbordar la materia de nuestro libro en prosa. Introdujo, sin duda, los amigos de Job (2,11-13), compuso el diálogo poético y el discurso de Yahveh, y evocó al final los tres interlocutores, necesarios para el desenlace (42,7-9).

El mismo autor, o algún otro, tomando la obra así constituida, equilibraría el conjunto alargando el discurso de Yahveh, luego introduciría el personaje Elihú, que parece aportar un elemento nuevo al debate (33, 19-30) y al que no se podía colocar después de Yahveh, al que, por lo demás, preludia (36,22-37,24) en un *himno a la sabiduría divina*. Quizá pareció bien a un revisor tardío cerrar la discusión con un procedimiento análogo. Entonces se habría insertado en el cap. 28 el *elogio de la sabiduría* que, en aquella época, parecía oportuno, si ya no en el contexto literario y psicológico, por lo menos en el contexto ideológico.

La *unidad orgánica* se explicaría así por el procedimiento de un *acrecentamiento* a partir de una obra fundamental (libro en prosa, diálogo, teofanía), que su autor, o algún otro, habría enriquecido con elementos nuevos, asociados al fondo primitivo en forma bastante artística.

## § II. El problema abordado.

### 1. UN TEMA COMÚN DE LAS LITERATURAS ANTIGUAS.

El problema abordado es el del sufrimiento del justo, con el correlativo que acaba por hacerlo más agudo: la felicidad de los pecadores.

Problema de todos los tiempos, pero que se va haciendo más astringente conforme se va avanzando en la percepción de las exigencias de la moralidad. En el imperio medio, pensadores egipcios habían deplorado en términos vehementes la miseria de las gentes humildes (*Lamentos del pobre campesino*). Según que aceptaran o rechazaran la eficiencia de los ritos funerarios, celebraban la muerte como una entrada en la felicidad (*Diálogo del desesperado*: parte poética), o como una caída en la nada

(*misma obra*: sección en prosa), ridiculizando, cuando se terciaba, el culto de ultratumba (*en Antef*). Hacia 1350, un poeta hará, sin reservas, un elogio de la muerte, matizado con una crítica contra los escépticos.

Pero en Egipto no parece que se trate de buscar la solución del angustioso enigma que, en Akkad ya el año 2000, ejercita la sagacidad de un gran poeta, probablemente un rey: Susi-Mesri-Nergal (procura-riqueza Nergal): decaído de su poder, abatido por la enfermedad, el infortunado confiesa su justicia y, a fuerza de súplicas conmovedoras, acaba por obtener de Marduk su curación. Unos diez siglos más tarde, otro afligido dialoga con un amigo al que se esfuerza por conmovier proclamando su inocencia.

Los trágicos y filósofos griegos, contemporáneos del autor de Job, suscitaron la misma cuestión. Desde luego, Prometeo no es inocente, pero el exceso del castigo lo exaspera y lo endurece. Edipo rey, por una ofensa a los dioses, de la que no es responsable, sufre un cúmulo de males, un destino maquiavélico. Heracles, siendo justo, se ve agobiado por el sadismo cruel de los dioses. No se sale del pesimismo engendrado por la fatalidad. Los filósofos, particularmente Platón, acabaron de dar su forma precisa a la insoluble cuestión, sin lograr aportarle otra solución que el recurso a alguna divinidad maléfica.

Si resulta difícil situar el libro de Job en el marco preciso de estas dialécticas orientales, por lo menos es cierto que el autor sagrado participó, desde luego, de la preocupación propiamente humana que revelan y captó, sin duda, algunos acentos de las quejas que acarrearaban. Se puede incluso alegar, entre el escrito canónico y los poemas babilónicos, una dependencia exterior (semejanza material de pensamiento y de expresión). Esta dependencia marcó sin duda su punto más alto en su relación con el «justo doliente» akkádico, que el autor de Job pudo conocer por la tradición cananeofénicia. Pero fue sobre todo la especulación bíblica la que dio origen a la obra inspirada<sup>1</sup>.

### 2. EL PROBLEMA DE LA RETRIBUCIÓN EN EL LIBRO DE JOB.

#### *El contexto bíblico.*

Recordemos que en el Antiguo Testamento la retribución del bien y del mal, concebida al principio como colectiva (Éx 20,5-6; cf. Núm 16, 31-33; Jos 7,1-5; 2Sam 3,2; 21,1-5; 24,11-17, etc.), luego como individual (Dt 24,16; cf. 2Re 14,1-6; Ez 18; 33), se sitúa hasta los últimos siglos del judaísmo en el marco de sanciones de carácter temporal. Sólo a partir de la primera mitad del siglo segundo vemos manifestarse la creencia en las sanciones espirituales y eternas (Dan 12,1-3; 2Mac 7,9.11.14.23; 12, 43-46; Sab 1-5). Los progresos realizados a medida que iba evolucionando

1. J. STEINMANN, *Le livre de Job\**, c. II y III, ha reunido cómodamente los principales textos extrabíblicos relacionados con el problema.



la situación histórica, parecen ciertamente resultar de reflexiones críticas que poco a poco fueron encaminando, bajo la luz de la revelación, a los espíritus atormentados (cf. Ez 18,2; Jer 31,29; Mal 2,17) hacia concepciones cada vez más conformes con la realidad. El libro de Job halla su lugar idóneo en la época en que la retribución individual y terrestre tropezaba con dificultades insolubles de orden experimental.

#### *Las tesis del libro.*

Los amigos de Job defienden la tesis que por entonces era comúnmente aceptada.

Elifaz, con su tono tranquilo, doctoral, un tanto pretencioso, parece, como sabio idumeo que es (Abd 8-9; Jer 49,7; Bar 1,22-23), exponerla con mayor amplitud. Sus reflexiones personales (4,8.12; 5,3.27), confirmadas por una revelación onírica (4,12-16) y por el testimonio de los antiguos (15,17-19), le llevan a afirmar que el inocente no puede perecer (4,7), que el pecado lleva consigo un castigo (4,8.9) y que Dios halla faltas en quienquiera que sea (4,17-19; 15,14-16), sin excluir al mismo Job (22,6-10). Así el castigo tiende a la corrección (5,17-18): ésta origina la prosperidad (5,19-26).

Bildad es más espontáneo, como también más directo. Se presenta como apologista de Dios, al que creería hacer agravio si admitiera oscuridades en su gobierno providencial (25,1-6; 26,5-14). La tradición le basta (8,8-10). No evita, sin embargo, acentuar, en un tono algo fatalista, la doctrina reinante (18,2-21). Insiste en las suertes opuestas en que incurrir los justos y los impíos (8,11-22). Sabe, sin embargo, como Elifaz, que la conversión produce un viraje del destino (8,6-7).

Sofar es netamente agresivo, sutil, pesimista. No invoca otra autoridad que la suya (20,2; 24,25), no le importa ofender a Job (11,2-4), considera irremediable el castigo del pecador (20,5-29) y llega a admitir faltas inconscientes (11,5-12). También él, sin embargo, considera la conversión como el principio de un cambio.

Job se distingue por la firmeza constante con que defiende su causa. Opone su caso personal a la tesis corriente: él es inocente y sufre (9,21; 13,23; 16,16-17; 30,25-37). Su respuesta final (29-31) plantea el problema en toda su agudeza. Pero ¿cómo resolverlo? La anomalía que se encarna en él se explica, a su parecer, por una violenta persecución de Dios que se ensaña contra su servidor (7,11-12; 10,2-4; 13,24-28; 14,16-17; 16,7-14; 19,6-12.21-22; 30,19-23). De esta manera deja traslucirse una concepción de Dios bastante audaz, puesto que trata de asociar la sabiduría divina con una especie de arbitrariedad que constituiría su propiedad esencial. Dios es siempre justo, ora descargue sus golpes sobre el inocente o colme de bienes al culpable. Su omnipotencia parece crear a su talento la moralidad de sus actos. La conclusión de esta singular teodicea es que el hombre no tiene más que cerrar la boca delante de Dios. Éste es inaccesible al

razonamiento humano, fundado en una concepción de la moral que es desbordada por la trascendencia divina (9,2.3.12.19-20).

Nos hallamos ante reflexiones exorbitantes, pero que quieren salvar la santidad de Yahveh. «Job lucha por volver a encontrar a Dios, escribe el P. Larcher (*o. c.*, p. 21), sintiéndose separado de Él, mientras que los otros se contentan con hablar bien de Él. Y Job es el único que afronta el problema de Dios...» Finalmente, después de haber renunciado a toda esperanza de apaciguamiento, se ase a la confianza en aquel que, más allá del sufrimiento y de la muerte, es a la postre su último *goel* y su amigo (19,25-27)<sup>2</sup>.

Las reflexiones de Elihú tienden a subrayar la inexactitudes de Job y de sus amigos. Este singular razonador gusta de poner también de relieve los elementos de solución que presenta el diálogo: Dios instruye a los hombres no sólo por medio de sueños (33,15-18), sino también con los sufrimientos (33,19-23). Éstos son, en efecto, instrumentos de salud (36,15). Si parece no escuchar los clamores de los que sufren bajo las pruebas, es porque éstos no se han cuidado de invocarlo como Creador y Señor (35, 9-13). Si intercede por ellos un mediador, se manifestará su benevolencia (33,23-30). Así, Dios salva a los penitentes (34,31-2; 36,11). Job será liberado de su angustia (36,16), pero deberá guardarse de recaer en el pecado (36,18-21).

La intervención de Dios no aporta la solución que se hubiera debido esperar de aquel al que habían recurrido Job y sus amigos. Es que Yahveh no es un rival que recoge el guante. Habla como Dios y no como hombre. En este sentido da puntos de ventaja a Job que ha captado mejor el misterio de la trascendencia divina. Esta trascendencia resplandece precisamente cuando el Creador y Ordenador del universo despliega el espectáculo panorámico de sus obras gigantescas (38,1-42,6). Su potencia y su sabiduría sometieron las fuerzas del caos y equilibraron el cosmos. ¿No debemos ya inferir como conclusión que esta sabiduría y esta potencia no pueden dejar de resolver los enigmas que el espíritu del hombre no es capaz de elucidar?

#### *Desarrollo ulterior del problema.*

La respuesta al problema planteado permanece, pues, oculta en Dios. Pero se presente que existe. Únicamente se difiere su revelación. La última visión de Daniel (12,1-3), el segundo libro de los Macabeos (7,9.11.

2. Pasaje difícil. Aprovecharé leer el estudio sintético que ha hecho el padre LARCHER (*o. c.*, 27-31). Es cierto que la tradición católica proclama unánimemente el dogma de la resurrección de la carne. Pero también es incontestable que no ha sido unánime en interpretar en este sentido el célebre texto de Job. La traducción de la Vulgata está influida aquí, como en otros diversos pasajes, por la teología de la época.

Por lo demás, los exegetas contemporáneos distan mucho de estar de acuerdo sobre el objeto de la vehemente declaración del patriarca. Se alega la curación (Bickell, Hudal, Bigot, Sczygiel); la atestación de integridad que promulgará Yahveh, sea aquí abajo (Vetter, Peters, Ceuppens, Beel), sea después de la resurrección de la carne (Knabenbauer, Royer, Hontheim, Sales, Vaccari, Lagrange); la visión de Dios por el alma separada del cuerpo (Dillman, Welte).

14.23; 12,43-46) y el libro de la sabiduría (1-5) levantarán el velo del destino eterno reservado a los justos y a los pecadores, y el Nuevo Testamento, explicitando las enseñanzas de los poemas del siervo de Yahveh (Is 53,1-12), acabará de dar la solución que el justo doliente podía todavía desear en el plano de aquí abajo: el sufrimiento del justo tiene un valor redentor (Rom 5,6-19; 1Cor 15,3; 2Cor 5,15; Col 1,14.20.24, etc.).

### § III. Fecha, autor, género literario.

#### 1. LA FECHA.

El colorido patriarcal del relato en prosa induce a pensar que el fondo del opúsculo popular tiene hondas raíces en un pasado remoto. Sin embargo, es justo observar que Satán no se menciona sino tardíamente en la Biblia (Zac 3,1, donde, a un lado del trono de Dios, hace juego con la figura del «ángel de Dios», que está en el lado opuesto; cf. también 1Par 21,1, donde Satán reemplazó a Yahveh de 2Sam 24,1). En todo caso, lo esencial de la obra, de una perfección literaria incuestionable, es ciertamente de factura más reciente.

El arte de que da testimonio el plan, la fuerza de expresión, la elegancia del estilo han sugerido a veces la edad de oro de la literatura hebrea (siglos x al viii): del reinado de Salomón al de Ezequías. Pero esta datación, obtenida necesariamente por vía de comparación, no tiene quizá bastante presente el hecho de que diversas obras que hasta poco ha se atribuían a escritores antiguos, se cree actualmente que obtuvieron su forma definitiva en fecha mucho más reciente. Además, la perfección literaria de la obra debe poder conciliarse con los arameísmos que, aun teniendo en cuenta la libertad que podía permitirse un poeta familiarizado con diversos dialectos, imponen ya como verosímil el final de la época monárquica (Pfeiffer).

Pero no basta esto. Dependencias literarias, reforzadas por referencias de orden histórico, invitan a seguir más adelante por este camino. La figura del «justo doliente» que domina el conjunto del libro de Job sugiere una comparación con el libro de Jeremías. ¿No habría alguna afinidad entre la evocación de la prosperidad de los malos (Job 21,7-34) y la gran disputa del profeta con Dios acerca del malvado feliz (Jer 12,1-3)? ¿Y asimismo entre las quejas exacerbadas de Job (3,3-26) y las lúgubres maldiciones de Jeremías (20,14-18)?

Con más discreción habrá que proceder si se trata de relacionar al «justo doliente», cuyos rasgos delinea el libro de Isaías (42,1-7; 49,1-9; 50,4-10; 53,1-12) y el patriarca incomprendido por sus amigos. El problema se plantea en Job en forma más aguda, mientras que en Isaías aparece más bien la solución (Is 53,4-6.8.10-12): el justo sufre para salvar a multitudes.

En cuanto a las otras comparaciones que se han establecido (Sal 107

y Job 5,16; 12,24; Prov 13,9; 24,20 y Job 18,5-6), no son bastante características para constituir elementos de solución del problema que nos interesa.

Por lo demás, sea lo que fuere de los paralelos y las orientaciones que se imponen a las dependencias, lo cierto es que el trasfondo histórico en que se destacan las preocupaciones de los personajes del libro de Job, no es anterior a la cautividad.

Y hasta hay que añadir que le es posterior. Sin insistir más de lo conveniente en las alusiones a las deportaciones que leemos en Job (12,17-25; 36,7-12), se puede suponer que la moral de Ezequiel (18; 33) sólo pudo parecer insuficiente tras el amontonamiento de pruebas que hubieron de soportar los mejores hijos de Israel, los que regresaron de Babilonia a Judea. Ageo y Zacarías sostuvieron un momento los ánimos. Pero después de la desaparición de estos dos profetas, los judíos desgraciados sintieron en lo vivo la insuficiencia de la solución dada por el hijo de Buzi. ¿No sería en el transcurso de esta crisis cuando fue elaborado el libro de Job?

Parece ser que estaríamos menos cerca de la verdad si quisiéramos descender más acá de la época de Esdras y de Nehemías. El profeta Malaquías, que es contemporáneo de los promotores de la restauración, no ignora ciertamente las recriminaciones del pueblo (2,17; 3,13-15), pero está mejor informado que los actores del libro de Job sobre el desenlace de la angustiada situación (3,16-21). Cuando mucho, se podrán notar con Dhorme algunas relaciones entre el profeta y los discursos de Elihú.

En todo caso, nada hay que obligue a situar el libro en la época helenística, aun cuando haya posibles afinidades entre el escrito bíblico y las tragedias de Ésquilo y de Sófocles o los diálogos de Platón. Como ya lo dijimos, el libro de Job se presenta más en la línea de los escritos babilónicos que en la de los escritos griegos.

En definitiva, la redacción de la obra debe situarse entre el regreso de la cautividad (538) y la invasión del helenismo (330). La fecha más apropiada sería a finales del siglo v.

#### 2. EL AUTOR.

El autor no nos descubrió su nombre. Por lo menos nos reveló la gran elevación y distinción de su espíritu, profundamente religioso y moral, capaz de reflexiones de gran finura psicológica, dotado de conmovedora simpatía por los desgraciados. Seguramente él mismo no habría ignorado el dolor. Diversos rasgos de su escrito dan a entender también que era un erudito: si la imaginería de que se sirve es propia de Palestina, reminiscencias de carácter asiobabilónico, fenicio o egipcio autorizan a considerarlo como un escritor de vasta cultura. En particular, varios detalles del libro de Job sugieren la idea de cierta dependencia respecto al medio

egipcio (28,1-11: las minas del Sinaí; 40,15-41,26: Behemot y Leviatán; 9,26: naves de junco; 8,11: papiro; 40,11-12: loto). Sin embargo, Tournay ha puesto en duda recientemente estos contactos<sup>3</sup>.

### 3. EL GÉNERO LITERARIO.

El libro de Job es fundamentalmente un escrito didáctico. Sin embargo, no es imposible que hubiera existido el héroe. Pero no es sólo el descubrimiento de su nombre bajo la forma 'ayyâb (El Amarna: *a-ia-ab*, rey de *pi-hi-lim*, hoy Fahl) lo que puede proporcionarnos la certeza. La alusión de Ezequiel (14,14.20) no se refiere tampoco más que a un sabio proverbial. En cambio, la ausencia de genealogía no parece que deba tomarse por indicación desfavorable: Job nos es presentado como extranjero al pueblo de Israel. El apéndice de los LXX sitúa con bastante exactitud la tierra de Us en los confines de Idumea y de Arabia. Pero de estas puntualizaciones topográficas se pueden sacar conclusiones acerca de la patria del autor, pero no precisamente sobre la historicidad del héroe. Diversos autores modernos, entre ellos Pfeiffer, estiman incluso que el poema debe de tener sus raíces en tierra idumea; sin ir tan lejos, es posible preguntarse hasta qué punto la influencia de la sabiduría edomita, evocada por los orígenes de los personajes, habría dejado huellas en la sabiduría israelita. La génesis de las tradiciones orientales, generalmente nacidas de hechos reales, invita quizá a no recusar absolutamente la historicidad de Job y de los elementos fundamentales del relato en prosa; pero en el libro se generaliza el caso y se eleva a la categoría de tipo.

El libro de Job, escrito sapiencial, se emparenta por su forma literaria con géneros bastante diversos. El problema agitado da al diálogo un sesgo filosófico; los caracteres que se oponen y cierta marcha de la acción hacen de él una especie de drama; la expresión de los sentimientos, lo atrevido de las imágenes, la intervención de lo maravilloso, lo elevan al nivel del lirismo y de la epopeya.

### § IV. Job en el progreso de la revelación.

Si se lee el libro de Job después de los Proverbios, se descubre inmediatamente que a la sencilla enseñanza fundada en la observación, sucede la exploración reflexiva que pone en duda las soluciones fáciles. Así también es fácil observar que la moral interesada cede el paso a la investigación de las causas capaces de legitimar los fracasos registrados por esta moral. Las interrogaciones toman la forma de un lamento prolongado y conmovedor. Mediante este rasgo plugo al Espíritu de Dios encaminar el

3. RB\* 1956, p. 134, en reacción contra P. HUMBERT, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël*, p. 76-106; véase también la moderada conclusión de LEFÈVRE, SDB IV, *Job\**, col. 1074-75.

espíritu del hombre hacia una solución del misterio que más nos acucia. El clamor de Jeremías repercute a través de todo el poema de Job. Salta a la vista la insuficiencia de la retribución personal y terrestre. El Eclesiastés podrá tratar de detener la encuesta afectando la actitud de un sabio desengañado, pero su aparente escepticismo no logrará sino cavar más profundamente el vacío de que él mismo sufre.

La solución liberadora, que los cantos del siervo de Yahvé habían incidentalmente esbozado proclamando el valor redentor del sufrimiento del justo, hallará su expresión plenaria en las revelaciones escatológicas de Daniel (12,1-3) y del libro de la Sabiduría (2-5). La prueba del justo, ya legitimada por su valor expiatorio, se transformará en beatitud eterna, mientras que la prosperidad del impío cederá el puesto a la condenación eterna. Más dichosos que Job, nosotros que vivimos entre las claridades del Nuevo Testamento, podemos contemplar en Cristo, que sufrió por nosotros antes de entrar en su gloria, el perfecto ejemplar de la respuesta al problema que renace constantemente, aun cuando ya ha quedado explicado.

## CAPÍTULO TERCERO

## EL CANTAR DE LOS CANTARES

## BIBLIOGRAFÍA

- Introducciones, traducciones, comentarios en p. 218 (A. MILLER, HSAT\*; A. ROBERT, BJ\*; J. FISCHER, EBI\*; D. BUZY, BPC\*...).
- A. FEUILLET, *Le Cantique des cantiques\**, París 1953.
- G. RICCIOTTI, *Il cantico dei cantici\**, Turín 1928.
- A. BEA, *Canticum canticorum\**, Roma 1953.
- M. HALLER, *Das hohe Lied*, en *Die fünf Megilloth*, p. 21-46, Tubinga 1940.
- R. GORDIS, *The song of songs*, Nueva York 1954.
- H. SCHMÖKEL, *Heilige Hochzeit und Hoheslied*, Wiesbaden 1956.
- A. M. DUBARLE, *Le Cantique des cantiques\**, RSPT 1954, p. 92ss.
- J. P. AUDET, *Le sens du Cantique des cantiques\**, RB 1955, p. 197-221.

En las Biblias hebreas actuales, el *Cantar de los cantares* está colocado en cabeza de los *megillôt*<sup>1</sup>. El nombre que lleva atesta su alta perfección: es un *superlativo* análogo a los que se usaban para designar la más sagrada sala del templo (el santo de los santos), el rey más augusto (el rey de reyes), la nada más auténtica (vanidad de vanidades). «Todos los hagiógrafos son santos, escribía en el siglo II el rabí Aquiba, pero el Cantar es sacrosanto.» La *pešitto* lleva incluso como subtítulo: «*Sabiduría de las sabidurías de Salomón.*» En las sinagogas se lee el Cantar el día de la octava de pascua.

## § I. Contexto historicoliterario del Cantar.

El Cantar es un canto de amor. Así, no será inútil, antes de abordar su estudio, situarlo en el medio histórico y literario a que se refiere, aun cuando con su significado trascendente eclipsa las producciones de este género.

A decir verdad, el ambiente del Cantar es, ante todo, profundamente humano y, por ello, universal en el espacio y en el tiempo. No obstante, estos caracteres lo emparentan más con las costumbres y los cantos de amor del Oriente<sup>2</sup>. Es sabido el júbilo y expresión que todavía tienen allí

las «semanas» de bodas. Así debía de ser antiguamente. Así, los cantos nupciales constituían un género de literatura específico y abundantemente variado: había canciones populares, con frecuencia lascivas y burlonas, y había poemas de calidad, a veces cincelados con arte.

Era de rigor celebrar la belleza de los esposos. El actual *wassf* sirio es un legado de la más remota antigüedad. En algunas descripciones se refleja el artificio. Tienen, sin embargo, la particularidad de asociar la naturaleza a la dicha de los esposos. Más aún, auténticas fealdades observadas en estos días de esparcimiento, sirven como puntos de comparación con la gracia física del novio o de la novia. Al elogio de los encantos corporales se añadían los votos, que, entre los bienes evocados, no dejaban nunca de enumerar la fecundidad de la pareja. Bajo este aspecto se elevaban los cantos al plano religioso, formulando verdaderas bendiciones nupciales, entreveradas con encantamientos imperativos para conjurar los maleficios, el «mal de ojo». En este contexto, no siempre se evitaban las procacidades, o por lo menos las expresiones realistas, atenuadas con algunos eufemismos. Sin embargo, no pocas piezas egipcias (cf. *Pap. Harris*, hacia el 1200 a.C.) celebran sin expresiones chocantes la fuerza del amor, la dicha de amar, el mal de amor, el filtro de amor. Con frecuencia, sobre todo en casos de infortunios conyugales, expresaban sentimientos tiernos y afectuosos, mezclados ocasionalmente, si intervenían los celos, con acentos de cólera indignada.

Se debe reservar un lugar especial a los cantos de amor del papiro *Chester Beatty I*. «No faltan los paralelos de detalle con la forma material del Cantar, escribe E. Suys<sup>3</sup>. Pero sobre todo uno de ellos merece la atención por razón de cierta semejanza de plan que se puede reconocer en él, aunque el fondo de ideas es diferente. Se trata de una composición compleja y un tanto artificial en siete coplas... Su autor es "la gran entenedora", en otras palabras, la que dirige las diversiones. Lo primero que sorprende es que el autor sea una mujer. Sin embargo, conviene recordar que en el bajorrelieve de El-Amarna, que representa ensayos dramáticos o, si se prefiere, de orquesta, la que dirige es una mujer» (p. 209-210).

Israel, que estaba colocado en la confluencia de las grandes naciones orientales, no podía ignorar el género literario de los cantos nupciales y de las canciones de amor. Las semanas de bodas celebradas en Harrán (Gén 29,27,28) debían estar incluidas en el ritual familiar de los descendientes de los patriarcas (Jue 14,10-18). Jeremías (16,9; 25,10) predice que estos ritmos alegres van a cesar pronto ante la invasión. El salmo 45 nos ha conservado el recuerdo de una festividad nupcial en que el novio parece ser un príncipe auténtico y no sólo el rey de la semana. La descripción que se nos ofrece, de la pareja real, es obra de un escriba delicado. Este trozo nos introduce ya en el objeto del presente estudio.

1. Véase supra, p. 536.

2. S. SCHOTT, *Les chants d'amour de l'Égypte ancienne*, París 1956.

3. Bi\* 1932, p. 209-227.

## § II. Aspecto general del Cantar.

A la primera lectura aparece el Cantar como un poema de amor conyugal, que se presenta en cantos alternados, pero cuyo plan no se puede determinar con rigor y exclusividad. Así, los análisis revisten modalidades diversas, según la opinión que se profese sobre el género literario del escrito. Tenemos la suerte de que no haya necesidad de optar para lograr una inteligencia general de la obra.

Sea que se la divida en cinco secciones (C. a Lapide), en cinco poemas (Robert), en seis escenas (Kaulen, Pelt, Muntz), en siete cantos (Bossuet, Calmet, Lorath), o hasta en veintitrés, como lo hace Budde, es evidente que se trata de dos amantes separados, que se buscan ávidamente, claman su amor común, se reúnen y se ven de nuevo separados, esperando llegar, después de una prueba de que triunfa la amada, a poseerse definitivamente.

La ausencia, por lo menos aparente, de nexo lógico entre los poemas, la diversidad de los *lugares* donde se desarrollan los acontecimientos y de las *situaciones* en que se coloca a los personajes, las repeticiones de temas, de imágenes y de palabras, no logran romper la unidad que surge de la evolución de la trama, de la semejanza de inspiración y de factura de los diversos cantos. El brillante colorido y la opulencia de la imaginaria desparrramados por toda la obra, acaban por convencer de que el escrito no está desprovisto de cierta homogeneidad fundamental.

## § III. Las diversas interpretaciones del Cantar.

No se puede llevar a cabo un estudio un tanto profundo del Cantar si no es dentro del marco de una interpretación. Entre muchas, habrá que escoger la mejor. Ante todo comenzaremos exponiendo históricamente los diversos sistemas elaborados. Recordemos de antemano ciertas nociones de hermenéutica.

Todo libro *inspirado* entraña un *sentido literal*, propio o figurado, que resulta de los términos mismos del texto, interpretado según las reglas ordinarias del lenguaje humano, teniendo en cuenta el tiempo, el medio y el género literario. El *sentido literal figurado* puede revestir no pocas modalidades: puede ser, principalmente, parabólico o alegórico, pudiendo la alegoría misma ser susceptible de insertarse en un fondo histórico o bien de hallar en sí misma su propia consistencia. Al sentido literal, propio o figurado, puede superponerse un *sentido típico*, que sólo la revelación puede darnos a conocer, puesto que el sentido típico es en sí mismo inspirado: Dios puede, en efecto, disponer personajes, situaciones, acontecimientos en orden a significar realidades superiores, a prefigurar hechos futuros. Se puede decir que el Cantar ha suscitado interpretaciones conforme a estas diversas categorías de significado.

### 1. LAS INTERPRETACIONES ANTIGUAS.

Se ha dudado de que los judíos admitieran otra interpretación fuera de la alegórica. ¿Cómo hubieran podido superar las dificultades que surgieron a fines del primer siglo de nuestra era contra la canonicidad de un libro aparentemente profano, si en su tradición hubiese sido este libro una antología de canciones primordialmente sensuales? Así pues, el autor del Apocalipsis de Esdras da testimonio en favor de esta interpretación figurada cuando da al pueblo de Israel los nombres de jardín, de lirio, de paloma (4Esd 5,24,26; cf. Cant 2,2,10; 4,12). Y también es sin duda ésta la interpretación del Targum y del Talmud<sup>4</sup>, que consideran a Dios como el Amado y a la nación de Israel como la esposa de Yahveh. Se puede decir que la sustancia de esta explicación se ha mantenido intacta a través de los siglos en los ambientes israelitas. Algunas torpezas de exégesis, más o menos fantásticas, no logran oscurecer la concepción esencial que se formaron del Cantar los judíos: la obra canta las bodas místicas del Señor con su pueblo escogido.

Desde luego, los cristianos no tuvieron otra manera de pensar. Lo único que hicieron fue adaptar la interpretación alegórica a las condiciones del Nuevo Testamento. El nombre de Yahveh fue sustituido por el de Cristo, y el del pueblo de Israel por el del pueblo cristiano. El Cantar celebra los desposorios místicos de Cristo y de la Iglesia. Evolución normal de la exégesis que recibirá especificaciones más particularizadas, según que la esposa venga a ser la humanidad, el alma fiel y, en la edad media, la virgen María (san Bernardo). No se sale de la línea trazada por la exégesis judía. A lo más se podrá decir que la evolución, sin romper con la interpretación alegórica, encamina el pensamiento hacia la superposición de sentidos, que florecen en la tipología, y de aplicaciones cuya pertinencia al *sentido acomodaticio* es evidente.

Sin embargo, se había dejado oír una voz discordante: Teodoro de Mopsuestia (350-428) había interpretado el Cantar como una evocación del matrimonio de Salomón con una princesa egipcia: un preludio al *Banquete* de Platón. Juzgada desfavorablemente en el quinto concilio ecuménico<sup>5</sup>, la exégesis de Teodoro de Mopsuestia, que no reconocía en el escrito más que un sentido literal propio, no fue reanudada sino en el siglo XVI. Notemos con todo que el renovador de esta opinión, el exegeta judío Sebastián Castellio (1547), no formó escuela. Resulta evidente, sin embargo, que se busca *concretizar* el sentido espiritual. Panigarola, en 1621, le dará consistencia al proponer que se vea en el Cantar un drama

4. E. VULLIAUD, *Le Cantique d'après la tradition juive*, París 1925 (trad. del Targum).

5. DUBARLE pone formalmente en duda la condenación de la opinión de Teodoro (RB\* 1954, p. 68-69). Cf. VOSTÉ, RB\* 1929, p. 390-395; R. DEVREESSE, RB\* 1930, p. 362-377; «Studi e Testi»\*, Bibl. Apost. Vat., 141, 1948, p. 34-35; L. PIROT, *L'oeuvre exégétique de Théodore de Mopsueste\**, Roma 1913, p. 134-137, no refería tampoco ninguna condenación. Pero la calificación que le atribuyen los padres es francamente peyorativa: los *commenta* de Teodoro son *infanda Christianorum auribus*.

idílico entre un pastor y una pastora. La puerta quedaba abierta, para los católicos deseosos de conciliación, a una interpretación compleja.

Por este camino, ensayado ya por Honorato de Autún (PL 172,347-496), entran decididamente, después de P. Sherlog (1633 a 1640) y F.Q. de Salazar (1642), Bossuet (1693) y dom Calmet (1726). El Cantar evocaría los amores de Salomón y de una de sus esposas (la hija del faraón o Abisag, la sulamita). Pero el matrimonio del príncipe habría sido dispuesto por Dios de manera que significara la unión mística de Yahveh con Israel y de Cristo con la Iglesia. Había nacido la interpretación típica.

## 2. DESDE EL SIGLO XVIII HASTA NUESTROS DÍAS.

A partir del siglo XVIII, nos encontramos frente a una *triple* corriente de interpretación. Cuenta siempre con partidarios la antigua tradición alegórica. Pero «el género enojoso» (A. Robert) que les caracteriza da lugar a variaciones de tendencia filosófica o política: nupcias de Salomón con la sabiduría (Rosenmüller: cf. Prov 7,4; 9,5; Sab 8,2-9; 9,1-10; y Cant 5,1); tentativa de unión entre Israel y Judá (L. Hug, 1813, aprobado por I. G. Herbst); conflicto seguido de pacificación entre el yahvismo y la civilización humana (A. Torelli, 1892). El padre Joüon (1909) se esforzó por acabar con esta producción de decadencia introduciendo en el tema antiguo precisiones de orden histórico: el Cantar evocaría las diversas fases de la alianza, desde el Éxodo hasta el advenimiento del Mesías.

Paralelamente se desarrolló la tendencia inaugurada por Teodoro de Mopsuestia. Jacobi vuelve en 1771 al tema de Panigarola, dándole nueva forma: la pastora habría sido raptada a su prometido para introducirle en el harén de Salomón. Pero ella rehúsa las insinuaciones y los dones del rey, que se ve obligado a devolverle su libertad. En Francia, Renan se constituirá en paladín de esta interpretación, mientras que las notas tomadas por Wetzstein, cónsul alemán en Damasco, sobre las festividades nupciales en El Haurán, inspirarán a K. Budde (1898) una interpretación folklórica: el Cantar sería una colección de cantos de amor destinados a festejar a los nuevos esposos, rey y reina durante una semana.

La corriente tipológica conserva también sus derechos. Halla continuadores en Casazza (1846) y P. Shegg (1865). Luego, cuando se vulgariza y la tesis de Budde viene a ser predominante, Zapletal (1907), J. Hontheim (1908) y A. Miller (1927) modifican el elemento figurativo, que deja de ser una boda de Salomón para acercarse a la opinión corriente, que se estima suficientemente fundada en las particularidades del Cantar; pero conservan firmemente la referencia a la realidad figurada: la unión mística, que el alegorismo puro había descubierto inmediatamente bajo la letra. Según A. MILLER, el sentido literal del Cantar se aplicaría a una boda ideal, figura típica de la unión de Dios y del hombre<sup>6</sup>.

6. Cf. o.c., p. 89.

## 3. POSICIONES ACTUALES.

Podemos comprobar, por tanto, cómo se nos muestra tenaz la sustancia de la interpretación primitiva. Ni la vuelta al tema de Jacobi, por lo demás realzado con una interpretación por lo menos acomodaticia por MM. Pouget y Guitton (1934)<sup>7</sup>, ni, a fortiori, los esfuerzos de un comparatismo de mala ley intentados por Meet (1922) y Wittekindt (1925) parecen haber logrado eliminar el sentido alegórico inspirado, por lo menos típico. Parece incluso a P. Buzy (1950) que el género literario del Cantar tiene relación con la poesía pura, aunque con reflejos parabólicos, mientras que A. Robert y A. Feuillet, rechazando toda interpretación parabólica, mantienen la adaptación del poema para significar inmediatamente la unión de Yahveh y de Israel. R.-J. Tournay se ha adherido también a esta exégesis. En cambio, A.-M. Dubarle (1954) y J.-P. Audet (1955) se han orientado hacia la tesis diametralmente opuesta: el Cantar celebraría el amor humano tal como es querido por Dios; habría tenido su puesto normal en la celebración de las bodas en Israel hasta que el rabinismo, en una época bastante tardía, lo interpretó en sentido alegórico.

¿Qué concluir de todo esto? Hay que reconocer que las interpretaciones que aceptan alguna evocación material, terrestre, profana, son admisibles, con tal que no rechacen toda significación religiosa, y a fortiori si admiten la existencia de un sentido típico. No es contrario a la inspiración admitir que en este terreno, como en otros casos, también discutidos (Gén 3,15; Is 7,14; Sal 45), realidades históricas hubieran podido ser elevadas a la dignidad de símbolos evocadores de realidades sobrenaturales. Y si al principio hubiera habido necesidad de algún arreglo o reinterpretación para obtener este resultado, no vemos que fuera imposible tal purificación. ¿Quién sabe si los doctores judíos no serían los primeros en operar esta transposición, habilitando así cantos de amor humano, depurados de todo significado profano y sublimados bajo el influjo divino, para que ocupasen un lugar en el canon de los libros sagrados?

No obstante, nosotros creemos preferible optar por el sentido literal figurado, es decir, alegórico, habida cuenta de la extensión que pudo adquirir este sentido cuando, prestándose a ello las circunstancias, el pensamiento se elevó, partiendo de la unión de Yahveh y de Israel, hasta la de Cristo y de la Iglesia, de Cristo y del alma individual, del Espíritu Santo y de la virgen María.

7. Según POUGET-GUITTON, en el sentido literal propio, único pretendido por el hagiógrafo, se trataría de enunciar la doctrina del matrimonio (indisolubilidad, fidelidad conyugal, monogamia), bajo la vestidura de una representación dramática; pero el sentido literario propio contenía en germen el sentido espiritual (unión de Dios y de Israel). Este germen había de desarrollarse en el transcurso de los siglos y dar origen al sentido alegórico (cf. o. c., p. 126-127).

#### § IV. Breve análisis del Cantar.

Ahora podemos pasar a explicar el plan de la obra. Con A. Robert distinguiremos en ella cinco poemas, precedidos de un prólogo y seguidos de dos apéndices de carácter adicional.

En el prólogo (1,2-4), la esposa suspira por encontrarse con su esposo.

El primer poema (1,5-2,7) describe las ansiedades de la desterrada (1,5-7); el coro la invita a la esperanza (8). Se presenta el esposo y se deja cautivar por los encantos de su amada (9-11). Un diálogo nos revela sus sentimientos de mutua admiración (1,12-2,5). Sin embargo, su unión no está todavía lograda (6-7).

El segundo poema (2,8-3, 5) evoca la renovada búsqueda mutua de los dos esposos: la esposa describe al amado que acude hacia ella (2,8-16); ella se lanza en su busca y lo encuentra en la ciudad (2,17-3,4). ¿Se ha realizado ya la posesión? Todavía no (3,5).

El tercer poema (3,6-5,1) se abre con la descripción de un cortejo nupcial, que conduce Salomón (3,6-11). El esposo se revela cada vez más enamorado (4,1-5,7). Señala un lugar para la cita (6), convidando a la amada en términos apasionados (8-15). La esposa acepta. Se presiente que no tardará en entregarse.

El cuarto poema (5,2-6,3) muestra, no obstante, a la amada todavía reticente (5,2-3). Por fin abre, pero... ya es tarde. El esposo se ha retirado (4-6*ab*). La esposa, exasperada, lo busca de nuevo (6*c*-8) y lo describe al coro, que se extraña de un afecto tan violento (9-16). Entonces sobreviene el encuentro: ya no puede tardar la posesión mutua.

El quinto poema (6,4-8,4) conduce al desenlace. El esposo enumera de nuevo las gracias de su amada (6,4-12). El coro lo invita a volver (7,1*a*). Él le replica con declaraciones de amor cada vez más vehementes (1*b*-10*a*). La esposa, a su vez, expresa su pasión (7,10*b*-8,3). Pero todavía no ha acabado su sueño (4).

Ya se ha logrado el desenlace (8,5-7). El esposo la ha despertado (5). Le exige amor eterno (6-7).

Dos apéndices añadidos más tarde, aparecen como reflexiones sugeridas por el Cantar (8,8-14).

#### § V. La Biblia, medio ambiente del Cantar.

El sentido alegórico del Cantar nos parece exigido por su conexión vital con toda una corriente bíblica que parece como desembocar en él. Lo que se desenvuelve en sus páginas en forma sublimada que alcanza la cima de la más alta poesía, son temas esparcidos por toda la Biblia, cuyo objeto común es la mística unión conyugal de Yahveh y de Israel.

Basta con leer el libro sagrado. Yahveh se desposó con Israel (Os

2,2; Ez 16,8), pero, no habiendo sabido la nación guardar fidelidad (Os 2,7; Jer 2,20-25; 3,2.6.8*b*-10; 13,27; Ez 16,15-34; 23,2-8.11-21), Dios la repudió como adúltera (Os 2,4-6; Jer 3,8*a*). Mas el desvío no había de ser definitivo: Israel no cesa de ser una esposa cara a su esposo. Éste entrega la nación, con el fin de corregirla, a las vergüenzas y a las aventuras de la vida vagabunda (Os 2,8.9.11-13; Ez 16,35-41; 23,9.10.22-26.28-35.45-48). ¡Tan vivo es su deseo de atraer hacia sí a la infiel (Jer 3,7*b*.12-18; 4,1-4; Ez 3,26-27)! ¿No sabe acaso que el mismo pueblo culpable suspira por el retorno (Os 2,9; Jer 3,4.5*a*.22)? No obstante, el perdón ha de hacerse esperar (Jer 3,1.5*b*.22), pues Dios no puede contentarse con promesas pasajeras (2,29-37). Así pues, el pueblo se ve forzado a reconocer su insuficiencia (Jer 31,19; Is 63,15-64,11). Es menester que intervenga Yahveh con toda su potencia y su misericordia (Os 11,8-9). Él mismo llevará a cabo la reconciliación y reintegrará a su esposa en todos sus derechos (Os 2,16-25; Ez 36-37; Jer 31,20-40; Is 51; 52; 54; 60; 61; 62). Entonces reflorecerá el idilio del desierto (Os 2,16-17.21-22): el esposo y la esposa se poseerán para siempre.

¿No es éste el tema del Cantar? Con esta particularidad: en este escrito la esposa debe suspirar largo tiempo antes de realizar la última disposición que Dios, por un gesto de su omnipotencia, acabará de transformar en conversión definitiva.

Ahora bien, éste es sin duda el itinerario que se nos describe. Cada una de las secciones, como lo hace notar A. Robert, puede resumirse en dos palabras: *tensión* y *reposo*. «La tensión halla su expresión en la contemplación admirativa, en el deseo francamente expresado, en las llamadas y las respuestas, en la búsqueda ansiosa», elementos todos cuya disposición podrá variar. «Por reposo se debe entender la “posesión mutua” (Buzy): punto final de cada sección».

A los paralelos temáticos hay que añadir el clima creado por los procedimientos estilísticos. Clima muy bíblico, ciertamente, en el que brotan espontáneamente floraciones de imágenes suntuosas: perfume, aceite, nardo, mirra, áloe, racimos, viña, narciso, cinamomo, Líbano, rebaño, pastor, rey, torre de David... Y si la influencia yahvista no se lee en términos explícitos, ¿no aparece a través de este complejo de ideología y de expresión, como en filigrana? ¿No informa así, sin revelarse expresamente, las amplificaciones y la doctrina de las más clásicas obras de sabiduría?

Así se comprende cómo el Cantar afirma su originalidad respecto a los escritos con que se ha tratado de relacionarlo para interpretarlo en sentido naturalista. Es fatal que los poemas de amor presenten evocaciones similares. Se adivina por añadidura que la imaginería oriental ilustrará con los mismos colores, y ¡cuán seductores!, las producciones de este género literario nacidas en Palestina, en Asiria, en Babilonia, en Egipto, en Arabia. Así como la literatura sapiencial se volcó sobre todo el Oriente y encontró en su camino a pensadores israelitas, así no hay que sorprenderse de que tales o cuales literaturas descriptivas del amor — nos referimos

sobre todo a la egipcia — procuraran al autor del Cantar algunas indicaciones de carácter técnico (diálogo, intriga novelesca, coplas recitadas por el coro, etc.). Pretender ir más lejos sería prueba de que no se había comprendido el genio del Cantar. Éste no es un remedo vulgar, ni siquiera una imitación hábilmente arreglada, o una refundición: es una verdadera creación. Su trascendencia es evidente.

## § VI. Género literario del Cantar.

Pese a las apariencias, el Cantar no es una antología de poemas, todos ellos independientes y constituyendo una obra accidentalmente unificada. Hay por lo menos una *unidad orgánica*, la que hemos descubierto con el análisis.

¿Basta esta unidad para decidir que la obra pertenece al género dramático? Algunos lo han pensado, siguiendo a Panigarola y a Jacobi. J. Guitton es también de este parecer. De hecho, el Cantar contiene intriga, peripecias y desenlace. Pone en acción personajes, y primero al esposo y la esposa, en los que se concentra la atención. Sin embargo, sólo se puede tratar de un drama lírico, por decirlo así: una cantata dialogada, compuesta de largos recitados y de interpelaciones más bien sentimentales que propiamente dinámicas.

De lo que no se puede tratar es de historia. Si bien el Cantar orienta el pensamiento hacia una síntesis idealizada de las relaciones de Yahveh y de Israel, no permite evocar en detalle la evolución de esta unión. Sin embargo, creemos que hay derecho a ver en él una proyección en el futuro, de la fidelidad de Dios a sus compromisos y, por consiguiente, a aplicar a la obra el carácter de profecía. ¿No sería razonable compararlo con Daniel y el Apocalipsis de san Juan, que refirieron también el pasado al porvenir? La resonancia escatológica de varios versos del Cantar (2,11-13; 3,6-11; 8,1-2) parece favorecer este punto de vista.

## § VII. Fecha y autor del escrito.

La atribución del Cantar a Salomón es evidentemente una ficción literaria. Como la de los Proverbios, del Eclesiastés y de la Sabiduría, prueba únicamente que se consideraba al hijo de David como el iniciador del género sapiencial. Por lo demás, la lengua del Cantar está cargada de locuciones propias del hebreo de época tardía: abundan los arameísmos. En cambio, no pocos indicios hacen pensar, si no en período griego (el influjo griego es muy aleatorio), por lo menos en el período persa, que se refleja en varias expresiones (*'egôz*, nuez: 6,11; *pardes*, jardín: 4,18; *nerd*, nardo: 1,12; *karkom*, azafrán: 4,14, etc.).

¿La era posterior a la cautividad está, por otra parte, suficientemente

indicada por el tema fundamental de la obra, que supone cierta reflexión sobre los datos proféticos, de los que toma su desarrollo general? En esta época de pruebas que vio nacer el libro de Job, era oportuno subrayar la irreversibilidad de los designios de Dios y su profunda unión con Israel. Además, el carácter optimista del Cantar refleja bastante bien el fervor religioso que procuraron a la comunidad judía las reformas de Nehemías y de Esdras. El tono se adapta también a la era de paz política de la primera mitad del siglo IV. Así Dussaud, Tobac, Ricciotti y Buzy consideran esta época como el siglo literario del Cantar.

## § VIII. Canonicidad y uso litúrgico.

El silencio aparente que observa el Cantar a propósito de Dios, de la *alianza legal*, de la *predicación profética* y de los *grandes acontecimientos* de la historia de Israel indujeron a ciertos rabinos a dudar de su inspiración. Sin embargo, el sínodo de Jamnia (cf. p. 66s) creyó deber decidir, no ya su introducción, sino su conservación en el canon hebreo. El rabí Aquiba defendió valientemente esta decisión en el siglo II.

A excepción de Teodoro de Mopsuestia, cuya interpretación tendía a minimizar la inspiración del escrito, el Cantar, aunque no se cita en el Nuevo Testamento, fue considerado siempre como canónico.

La tradición protestante es también favorable a su canonicidad, aun cuando hoy día muchos protestantes lo consideran como una obra puramente profana.

El misal y el breviario citan frecuentemente pasajes del Cantar, aplicándolos, en sentido acomodaticio, a la santísima Virgen o a las santas mujeres. Nótese especialmente su utilización en el oficio y en la misa de santa María Magdalena. En ello tenemos una indicación preciosa en favor de la interpretación alegórica, por lo menos típica, de este escrito.

Toda alma cristiana puede hallar en él saludables lecciones. Es el drama del pecado, del arrepentimiento, de la conversión (que no se termina nunca en este mundo) que se trasluce tras los símbolos de las peripecias conyugales de Israel y de Yahveh. El pecado rompe los vínculos del amor; el arrepentimiento es necesario para restablecer las relaciones de intimidad con Dios; la justificación es un don gratuito y la vuelta a la gracia, un gozo perfecto<sup>8</sup>.

8. La exégesis del Cantar de los Cantares que acabamos de sostener parece recibir un precioso *confirmatur* en el Nuevo Testamento. En Ap 12,1, la mujer rodeada de sol y que tiene la luna por pedestal es considerada por la mayoría de los comentaristas, sin excluir al padre Dubarle (cf. *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de A. Robert\**, París 1957, pp. 512-518), como una reminiscencia de Cant 6,10. La liturgia misma asocia estos dos textos, aplicándolos a la Virgen. Ahora bien, Ap 12,1 es evidentemente una evocación de la Sión ideal de los profetas, esposa de Yahveh y madre del pueblo de Dios en la era de gracia (cf. sobre todo Is 60,19-20; 66,7-8). Cf. RB\* 1959, p. 67-72. Ap 3,20, que sin duda parece referirse a Cant 5,2, constituye otra atestación neotestamentaria de la exégesis alegórica del misterioso poema de amor.



## CAPÍTULO CUARTO

## RUT

## BIBLIOGRAFÍA

- Introducciones, traducciones, comentarios en p. 218 (A. VINCENT, BJ\*; R. TAMISIER, BPC\*; A. SCHULZ, HSAT\*...).
- P. JOÜON, *Ruth\**, Roma 1924.
- W. RUDOLPH, *Das Buch Ruth*, Leipzig 1940.
- A. CLAMER, *Ruth\**, DTC XIV, 1, col. 373-382, París 1939.
- C. LATTEY, *The Book of Ruth\**, Londres 1935.
- M. HALLER, *Ruth*, en *Die fünf Megilloth*, Tubinga 1940.
- H. H. ROWLEY, *The marriage of Ruth*, en *The Servant of the Lord and other essays*, Londres 1952, 163-186.
- J. M. MYERS, *The linguistic and literary form of the Book of Ruth*, Leiden 1955.

En los LXX y en la Vulgata está colocado el libro de Rut entre el libro de los Jueces y el primer libro de Samuel. La Biblia hebrea moderna lo inscribe en el canon de los *ketûbim*, como uno de los *megillôt*, entre el Cantar y las Lamentaciones. Es difícil precisar cuál de estas tradiciones representa la disposición en el canon hebreo primitivo.

Sin duda alguna Orígenes y san Jerónimo admitieron que primitivamente Rut formaba bloque con los Jueces, a título, podríamos decir, de tercer apéndice. También Melitón de Sardes y san Atanasio lo insertaban en sus cánones a continuación de los Jueces. La disposición de la Biblia hebrea moderna, de época bastante reciente, sobre todo por lo que concierne a los *ketûbim* (cf. Bentzen, *Introd.* I, 32), no puede por sí sola constituir un testimonio de valor contra estas atestaciones.

Con todo, se hace difícil admitir que el libro de Rut hubiera sido transferido del canon de los profetas, más considerado, al de los hagiógrafos, en sí menos apreciado. Parece más razonable admitir que su inserción entre los «profetas anteriores» hubiese sido letigimada retrospectivamente por las primeras palabras de la obra (1,1: «en el tiempo en que juzgaban los jueces») y por el objeto del relato (ascendencia de David). Por lo demás, el Talmud babilónico (Babá batrá, 14b), que tenía a Rut por un escrito de Samuel, como tenía a Job por contemporáneo de Moisés, no se aventura a situar nuestra obra fuera del marco de los *ketûbim*, donde la coloca en cabeza de la colección, antes de los Salmos. ¿No prueba esto que el libro de Rut tenía su puesto auténtico entre los hagiógrafos?

## § I. Contenido de la obra.

En la época de los jueces, Elimélek de Belén se ve forzado por la carestía a emigrar a Moab con su esposa Noemí y sus dos hijos, Mahlón y Kilyón. Muere, y los dos muchachos se casan con dos moabitas, Rut y Orpa, y luego mueren a su vez.

Una vez pasada la carestía, las tres viudas abandonan el país de Moab y regresan a Judá. Sin embargo Orpa, cediendo a las instancias de su suegra, vuelve a su patria, mientras que Rut permanece con Noemí y llega con ella a Belén. Esto sucede durante la siega de la cebada.

Como las dos mujeres carecen de suficientes medios de subsistencia, Rut se va a espigar detrás de los segadores. De esta manera conoce a un rico propietario, Booz, pariente de Elimélek. Éste prodiga a Rut las más delicadas atenciones.

Entonces, obedeciendo a las insinuaciones de su suegra, llega Rut hasta a solicitar de Booz que ejerza en su favor el derecho del *goel*. Se acerca a su bienhechor una noche que está durmiendo en su era y se cubre con un trozo de su manto.

Booz comprende el gesto de Rut y le promete condescender con su deseo si un pariente más próximo de Elimélek quiere cederle sus derechos. Como éste renuncia a ellos a la puerta de la ciudad y en presencia de los ancianos, Booz adquiere solemnemente el campo de Elimélek y toma a Rut por esposa, encargándose de procurar descendencia legal al difunto. De esta unión nace Obed, padre de Isaí y abuelo de David.

## § II. Aspecto característico del escrito.

Si se lee el libro de Rut a continuación de Josué y de los Jueces, evoca un idilio conmovedor que reposa el ánimo del ardor de los combates y de las escenas de brutalidad a que se acaba de asistir. La atmósfera sencilla e ingenua de la era patriarcal vuelve a imponerse. El mismo relato del nacimiento de Samuel se sitúa bien en este clima.

La noble sencillez de la vida familiar, hecha de fidelidad y entrega mutua, está descrita con rasgos de sobria grandeza. Elimélek, que consiente en expatriarse para asegurar la existencia de los suyos (1,1); Noemí, que se preocupa del porvenir de sus nueras más que de sus propios intereses (1,8-13); Rut, que antepone a toda otra consideración el afecto a su suegra (1,14-18); Booz, que se muestra benévolo y caritativo con su pariente (2,8-17).

Sin embargo, el principal centro de interés de la obra desborda este marco o, por mejor decir, le aporta una nueva dimensión. En efecto, el libro de Rut nos permite captar en concreto el procedimiento de eso que podríamos llamar el «goelato», ley de solidaridad del clan. No se trata

aquí de liberar a un pariente caído en esclavitud (Lev 25,47-49), ni de vengar la sangre de un miembro del grupo (Núm 35,19; Jue 8,18-21), sino de rescatar el campo de Elimélek (Lev 25,25-28) y de tomar por esposa a Rut (Dt 25,5-10). A esta última obligación se daba el nombre de «levirato». Incumbía al pariente más próximo — normalmente el hermano del difunto — ejercer los derechos y deberes de *goel*: los términos de pariente próximo y *goel* se usaban indistintamente (cf. 3,12: «si soy *goel*...»). Así también vemos que si Rut, dócil a la instigación de su suegra, apremia a Booz para que asuma la obligación clásica, éste por su parte no acepta sino después de la dejación de su pariente más próximo (3,12-13; 4,1-12).

Resulta también del libro de Rut que los matrimonios entre israelitas y extranjeras no parecen en realidad tan opuestos a alguna ley tajantemente prohibitiva. No se censura a Mahlón ni a Kilyón por haber tomado a moabitas por esposas y realmente hubiera sido una triste gracia protestar contra el gesto de Booz que, introduciendo a Rut en el pueblo de Yahveh, daría lugar al nacimiento de David y constituiría un eslabón en la ascendencia del Mesías (Mt 1,5).

### § III. Fecha de la obra.

En presencia de un relato que parece tan clásico y tan natural, fácilmente se inclinaría uno a adoptar la actitud que sugieren los LXX y la Vulgata y datar así el libro de Rut, como lo hacen los talmudistas, en la época de Samuel. En realidad, críticos antiguos y modernos (Keil, Cassel, H. Weiss, Schenz, Cornely-Hagen) han adoptado esta opinión.

Lamy, Kaulen-Hoberg, Seisenberger, Goettsberger no la tenían, sin embargo, por cierta. No es posible sostenerla razonablemente, si se tienen presentes los datos que resultan de un examen más profundo del escrito.

Algunas observaciones bastan ya para retrasar la redacción del libro por lo menos hasta después de la época de los jueces (1,1) y a no situarla antes del reinado de David (4,18). El paréntesis arqueológico — que además no parece redaccional — insertado entre 4,6 y 4,8 deja ver claramente que el rito simbólico de traspaso de la sandalia hacia tiempo que no estaba ya en vigor en la época en que escribía el autor. Sin embargo, no se puede alegar, basándose en esta pequeña nota, que había pasado ya con mucho la era deuteronómica (Lods), puesto que el rasgo referido en Dt 25,9 no tiene el mismo significado que el de Rut 4,8 (Vincent): se podría considerar como una añadidura al procedimiento habitual que supone. Si el *goel* no se quitaba la sandalia, la viuda así perjudicada se la arrancaba por la fuerza y le escupía en el rostro. Así pues, Dt 25,9 parece más bien presuponer el rito consignado en Rut 4,7 (Rudolph).

No obstante, otros indicios sugieren una fecha posterior al Deuteronomio. Así, por ejemplo, en Rut (1,9-13; 3,1), las nuevas nupcias por el procedimiento del levirato parecen tener como objetivo principal la suer-

te de la viuda, mientras que en el espíritu de Dt 25,5-10 se trata ante todo de preservar del olvido el nombre del marido difunto (cf. Rut 4,9-10).

Si los arameísmos no son tan numerosos que por sí solos fueren a recurrir a una época tardía, ciertos neologismos (1,13: *nâsâh nâšîm*, tomar por esposa, en lugar del clásico *lâqah 'issâh*, Gén 4,18; 6,2; 11,29; 12,19; 24,4.7, etc.; *âgan*, en la forma nifal, vedarse (el matrimonio), fórmula talmúdica de origen arameo; 4,7: *qiyam*, dar validez; cf. Est 9,31-32; Éx 13,6, en lugar de *qômêm*; 1,13: *sibber*, en sentido de esperar, aguardar, en lugar de hacer pedazos, romper, Éx 32,19 (E); 34,1 (J); *hâlahên*, ¿es razón para...?; cf. Dan 2,6.9; 4,24, en lugar de *lâmâh* o *lammâh*, Is 1,11) no autorizan, sin embargo, a pensar en una fecha anterior a la cautividad.

Finalmente, el lugar que parece seguramente haber ocupado Rut en el primitivo canon judío, siendo así que su fisonomía y su objeto podían inducir a incluirlo entre los «profetas anteriores», acaba de convencer de que su redacción fue posterior a la cautividad.

### § IV. Finalidad del autor.

Así también la hipótesis de una fecha reciente es favorable a la opinión que cree ver en los procedimientos del autor una intención un si es no es agresiva, latente bajo la tranquila serenidad del relato.

Seguramente hay razón para no excluir toda preocupación histórica. Aun admitiendo que el final del opúsculo (4,18-22; cf. 1Par 2,10-15) sea una franca añadidura (en cuanto que Obed no parece «suscitado» a Mahlón ni a Elimélek, a pesar de 4,10.17), y aunque la conclusión del relato (4,17) hubiera sido arreglada (pues el texto no presenta la fórmula ni el nombre esperado), hay que reconocer que el autor quiso notificar una tradición concerniente a los orígenes de David.

Es asimismo incuestionable que el intento de poner de relieve las virtudes morales de la familia, no fue ajeno a las perspectivas del escritor. La descripción es demasiado palmaria para que no fuera procurada de intento. Seguramente nos hallamos en presencia de una «historia ejemplar».

Este estadio del pensamiento en que se detienen Gunkel y Gressmann debe, no obstante, ser superado. Bajo el relato, aparentemente tan ingenuo, se puede descubrir una preocupación polémica: *non sine felle columbinus*. ¿Se ha observado suficientemente con qué insistencia Rut «la moabita» nos es presentada como extraña al pueblo escogido? Y, sin embargo, entra en una familia israelita; adopta a Yahveh por su Dios; se conduce con la más delicada piedad para con su parentela, se hace acreedora a los elogios de sus vecinos y al favor divino. ¡Será la abuela de David!

Ciertamente, el caso de Rut es particular: la extranjera logra la ciudadanía israelita gracias al goelato y al levirato. Pero ¿no hay en ello precisamente una indicación en favor de la legitimidad de ciertos matrimonios

mixtos, una insistencia en el valor de tal procedimiento, por lo menos cuando se armoniza con las virtudes de la sociedad familiar? Tanto es así, que el autor parece complacerse en evocar todo un conjunto de costumbres: rescate en dependencia del levirato, rito del calzado, adopción... Todo esto es suficiente, a lo que parece, para que se pueda con razón sugerir que el relato evoca actitudes de protesta contra cierto rigorismo, contemporáneo de su autor. Insensiblemente se ve uno inducido a creer que el libro de Rut es un escrito que solicita ciertas mitigaciones en la aplicación de las medidas tomadas por Esdras y Nehemías contra los matrimonios mixtos (Esd 9-10; Neh 13,1-3.23-27), en circunstancias muy especiales, como la invitación a apreciar más generosamente un pasado, cuyas costumbres habían, a pesar de todo, producido hermosos ejemplos de virtud. Así la obra no podía menos de hallar una acogida relativamente favorable en buen número de sus contemporáneos. Son conocidas las pertinaces resistencias con que chocaron las prescripciones de Esdras y de Nehemías. ¿No llegaban éstas hasta las consecuencias extremas que leemos en el Deuteronomio (23,4-7; cf. Neh 13,1-3) a propósito de los ammonitas y de los moabitas, y en el Levítico (18,16; 20,21), donde se excluye toda unión entre cuñado y cuñada, sin tener en cuenta la ley del levirato? ¿No había también cierta dificultad en conciliar los divorcios ordenados por Esdras (10,1-11) con la rigurosa interpretación de Malaquías (2,14-16), que predica la fidelidad a la primera esposa?

A través de esta reacción — y esto es lo esencial — se percibe también la tendencia a minar la muralla que el judaísmo levantaba entre judíos y gentiles. Como el libro de Jonás, el de Rut lleva el sello de una mentalidad de tendencia universalista. El Dios de Israel no desdeña el homenaje de una extranjera. Hasta la introduce en la línea genealógica del Mesías.

Así pues, se puede apreciar el alcance exacto del libro de Rut en el marco histórico del Israel posterior a la cautividad, y quizá hasta utilizar este marco para acabar de puntualizar la fecha del opúsculo. En este respecto, seguramente no nos equivocaremos si evocamos los años que siguieron a las graves decisiones relativas a los matrimonios mixtos.

## § V. Valor histórico.

Los caracteres que marcan tan profundamente el relato, la intención que se trasluce en el mismo, las circunstancias históricas y la fecha reciente de la redacción, son otros tantos elementos que invitan a mostrarse circunspectos cuando se trata de apreciar la historicidad del contenido de la obra.

No cabe la menor duda de que el libro de Rut, lo mismo que el de Ester, es una obra de arte cuya sencillez no excluye cierta elaboración literaria. Algunos efectos de contraste son intencionados: Orpa, que acepta la solución fácil (1,14a), hace que la fidelidad más tenaz de Rut se revele con mayor resalte (1,14b-17); el *goel* que cede su derecho por interés

(4,4-6), pone de relieve la generosidad de Booz (4,9-10). A las condolencias de que es objeto Noemí (1,19) se oponen los plácemes que al final se le dirigen (4,12-17). Todos éstos son rasgos que, sin poner obstáculo a la verdad histórica, revelan una manera especial de presentarla.

Desde luego, choca algo más el simbolismo de los nombres: Noemí, mi graciosa; Mahlón, languidez; Kilyón, consunción; Orpa, la que vuelve la espalda; Booz (Bo'az = Baal'az: Baal es fuerte): cf. Salambô = Sâlêm Baal). ¿No confieren algunos de estos nombres un valor simbólico al relato?

En cambio, la reconstitución del pasado aparece con rasgos valederos. Por lo demás, sólo en estas condiciones podía ofrecer algún interés el confrontamiento de la crónica con las disposiciones legales de la época de Esdras y de Nehemías. Así, tampoco se excluye que al buscar David en Moab un refugio para sus padres (1Sam 22,3-4), lo haga apoyándose en su ascendencia.

Teniendo en cuenta este conjunto de consideraciones, parece razonable no rechazar la hipótesis de una tradición primitiva que pudo ser embellecida por la fama de David. Los nombres de apariencia simbólica se deberían a la inventiva popular. El relieve dado al procedimiento del *goelato*<sup>1</sup> sería la obra propia del narrador. Éste nos dejó una relación agradable, más próxima a lo que hoy día llamamos *novelle* que a la narración midrásica, siempre algo recargada, como aparece en las crónicas.

1. En tiempos en que predominaba el régimen de la «venganza privada», correspondía al «vengador de la sangre», al *goel*, al pariente más próximo de la víctima, velar por los fueros de la justicia y aun, en casos de asesinato o muerte culpable, aplicarla (Gén 4,15; 9,6; Dt 19,12; cf. 2Sam 14,11). El *goel* era asimismo el protector nato de sus parientes más próximos; le incumbía en particular el deber de impedir la enajenación de sus tierras (Lev 25,23-25; Rut 4,3s).

## CAPÍTULO QUINTO

## LAS LAMENTACIONES

## BIBLIOGRAFÍA

- Introducciones, traducciones, comentarios en p. 218 (L. DENNEFELD, BPC\*; A. GELIN, BJ\*; T. PAFFRATH, HSAT\*...).
- A. GELIN, *Lamentations\**, SDB v, col. 237-251, París 1950.
- A. CLAMER, *Lamentations\**, DTC VIII, 2, col. 2526-2537, París 1955.
- G. RICCIOTTI, *Le Lamentazioni di Geremia\**, Turín 1924.
- W. RUDOLPH, *Die Klagelieder*, Leipzig 1939.
- M. HALLER, *Die Klagelieder, en Die fünf Megilloth*, Tubinga 1940.

El opúsculo incluido en la Biblia hebrea entre los *ketûbîm*, de los 'ey-kâh (*quomodo*; cf. 1,1; 2,1; 4,1) o de las *qînôt* (lamentos), encontró sitio en la versión de los LXX con el nombre de Θρηνοι y en la Vulgata con el de *Lamentationes*, a continuación de la profecía de Jeremías. Pertenece al grupo de los *megillôt*. Se solía leer el 9 de ab de cada año, día del ayuno conmemorativo del incendio de Jerusalén (586).

## § I. Contenido de la obra.

La colección se compone de cinco poemas, cuyo tema es la destrucción de Jerusalén y del templo por Nabucodonosor.

En el primer poema el autor evoca la decadencia de Jerusalén, convertida de reina en esclava, doliente, abandonada, mancillada, privada de jefes, sin consoladores (1,1-11). En una conmovedora prosopopeya implora la ciudad santa la piedad de los hombres y el perdón de Dios (12-22).

El segundo poema describe los aspectos más dolorosos del castigo divino. Yahveh se ha conducido como un adversario: ha derribado el santuario y el altar. Los israelitas perdonados por la espada perecen por el hombre (2,1-12). Se recuerda a Sión por qué Dios la ha tratado de esa manera y cómo debe buscar su refugio en Él. El poeta toma a Yahveh por testigo de las miserias de su pueblo (13-22).

Aun cuando las calamidades han alcanzado por su diversidad y su profundidad un grado trágico de agudez (3,1-21), el poeta expresa, no obstante, en el tercer poema su confianza en Dios, que sin duda ha descargado rudos golpes, pero no ha aniquilado totalmente: también las faltas

habían sido múltiples (22-42). ¡Venga, por fin, el auxilio divino para acabar con los enemigos (43-66)!

En el cuarto poema pinta el autor la triste condición a que han quedado reducidos incluso los nobles y los príncipes (4,1-12). Las iniquidades de los falsos profetas y de los sacerdotes son la causa de todo el mal (13-20). Que se regocije Edom, que también le llegará su día (21-23).

El quinto poema, titulado en la Biblia *oratio Ieremiae prophetae*, es una ardiente súplica dirigida por el autor en nombre de sus hermanos al Señor que ha castigado a la nación. El lamento se expresa con acentos de desgarradora emoción (5,1-6); los hijos pagan por sus padres, se han llevado a cabo las mayores violencias, la tristeza domina a toda carne (7-18). ¡Quiera Dios, por fin, tener piedad (19-22)!

## § II. Género literario.

Nos hallamos en presencia de cantos de duelo, de lamentos fúnebres. Los israelitas, como todos los orientales, conocían este rito funerario practicado por plañideros o plañideras contratados (Jer 9,17, cf. Am 5, 16-17), o bien por parientes y amigos del difunto (2Sam 1,17; 3,33), al son de instrumentos de música, sobre todo de flautas (Mt 9,23). Lo que estos cantos proclamaban, era el profundo cambio que había sido operado por la muerte. Así la exclamación inicial: 'ey, 'eykâh, subrayaba esta metamorfosis (¡qué diferencia!, *quantum mutatus!*). Desde luego, se traducía así el propio dolor, pero al mismo tiempo se pensaba cumplir un deber religioso con el finado (cf. Éx 20,12). Sin embargo, el nombre de Yahveh no se pronunciaba en tales estrofas: no era el Dios de los muertos, sino de los vivos (Sal 115,17; Mt 22,32).

La personificación de las colectividades había de conducir a los poetas a ampliar el género de las lamentaciones fúnebres hasta aplicarlo a individuos que encarnaban Estados o naciones miradas como personalidades. Con gran frecuencia, tales formas extensivas de la lamentación fúnebre revisten el aspecto de un canto satírico aplicado a príncipes o a Estados enemigos (Nah 3,18-19; Is 14,4-21; Ez 26,15-18; 27,3-36; 41,10-18; 42, 17-18). Pero son también motivadas por las desgracias que llevaban a Israel al borde del sepulcro: inminencia del destierro (Jer 9,7-22; cf. 10,17, 18-19,20); calamidad pública (Jer 14,2-6); ruina definitiva (Am 5,2), etc.

Algunas de estas lamentaciones se nos presentan en el marco de una reunión pública en que las lamentaciones por las calamidades son pronunciadas por el pueblo o por algún representante de la comunidad con acompañamiento de súplicas ardientes (Sal 74; 79; 80; 89; Jer 14,2-6; Is 63,7-64,11: nótese 63,19b-64,1, confuso suspiro por la venida del Dios Salvador). Otras ofrecen más abiertamente carácter individual (Sal 3; 4; 5; 7; 22).

Las Lamentaciones de Jeremías contienen todas estas modalidades.

Ofrecen como una representación sintética de las mismas. Los poemas 1, 2, 4 son en su conjunto lamentos públicos en que se invoca, con vehemencia, a Yahveh, apremiantes llamamientos y ruidosas confesiones. El quinto lamento es netamente una oración comunitaria. La tercera, en cambio, ofrece un carácter más individual, como las confesiones de Jeremías (Jer 11,18-12,6; 15,10-21; 17,12-18; 18,18.23; 20,7-18) y los lamentos de Job (16,8-17; 17,6-9; 30,1-23...), aun cuando no deja de ser evocadora de la catástrofe nacional y, como tal, eco de la común tristeza de Israel. ¿Será lícito suponer que esta tercera lamentación, ciertamente muy próxima al libro de Job, dependa de este gran poema en cuanto a los temas y las imágenes? En tal caso sería la más reciente. Es cierto que la dependencia se podría también invertir. He aquí un problema que merecería estudiarse.

### § III. Procedimientos técnicos y valor literario.

La estructura métrica y estrófica de las Lamentaciones demuestra un trabajo técnico cuyo carácter artificial hubiera podido degenerar en procedimiento de decadencia, si el tema fundamental no hubiese sido tan trágico.

Cada uno de los poemas se compone de tantas estrofas cuantas son las letras del alfabeto hebreo (22). Todos, excepto el quinto, son acrósticos, es decir, que las letras iniciales de cada uno se siguen en el orden alfabético normal (*pe* y *'ain* están invertidas, excepto en el primer poema). El tercero ofrece una particularidad especial: cada uno de los tres versos que constituyen la estrofa comienza por la misma letra.

A estas combinaciones alfabéticas se añaden repeticiones simétricas de una o de varias palabras, destinadas a subrayar los pensamientos más importantes y a dibujar más vigorosamente el marco de las estrofas.

Las cuatro primeras lamentaciones observan el ritmo de la *qinâ*. La caída de la voz en el segundo estico, más corto, da la sensación de dolor que tan evidentemente quiso expresar el poeta. En la quinta, la frecuente repetición de una misma desinencia introduce una especie de rima, aun cuando ésta no coincide siempre con el final de los esticos.

El mérito literario de estos poemas se ha celebrado universalmente. Al cabo de tantos siglos, la emoción intensa que de ellos se desprende nos embarga todavía, así como nos maravilla la suntuosidad de las imágenes acumuladas. El último, en particular, es uno de los gritos de dolor más desgarradores que jamás salieron de un corazón angustiado. Semejante tema no podía menos de tentar al genio de Palestina, que hizo de él el motivo de una de sus más notables composiciones.

### § IV. Fecha y autor.

Algunas evocaciones históricas no dejan lugar a duda sobre el acontecimiento que el conjunto del escrito nos ha permitido ya identificar: la ruina de Jerusalén y del templo. Vamos a recordar solamente: 1,1-4 (la ciudad desierta, el culto suspendido); 19 (el hambre a lo largo del asedio); 2,7 (templo y palacio invadidos); 9 (puertas derribadas, rey y jefes desterrados); 15 (sarcasmos de los transeúntes); 4,17 (defección del aliado egipcio); 19 (se alcanza a los fugitivos; cf. Jer 39,4-5). Todo indica que se está todavía bajo la impresión del terror y de la angustia. Así es lo más corriente admitir que las Lamentaciones vieron la luz poco después de 586, ciertamente antes de la liberación (538). Nótese todavía que los poemas 2.º y 4.º parecen ser los más antiguos. Rudolph se permite precisar más y hace remontar el 3.º y el 5.º poema a los comienzos de la invasión que precede a la caída de Jerusalén, y el primero a una fecha inmediatamente posterior al sitio de 597. La inspiración de todas estas producciones poéticas está impregnada de la atmósfera literaria de Jeremías (3), de Ezequiel (2 y 4) y en algunos momentos (sobre todo 1, 3, 5) prelude los acentos del Segundo Isaías.

La influencia de Jeremías predomina a través de toda la obra (cf. 1,15; 2,13: virgen, hija de Sión, y Jer 8,21.22; 14,17 —; 1,16; 2,11.18; 3,48.49: arroyos de lágrimas, y Jer 9,1.18; 13,17; 14,17 —; 1,14: la cadena al cuello, y Jer 27,2 —; 2,14; 4,13-15: pecados de los sacerdotes y de los falsos profetas, y Jer 2,8; 5,32; 14,13; 23,10.40, etc.). Era normal que, poniéndose a buscar un autor, la elección recayese en este profeta, al que un texto de las Crónicas (2Par 35,23) presenta como poeta elegíaco. Además, ¿no había sido el testigo más íntima y dolorosamente ligado con los acontecimientos? Ésta es sin duda la razón por la cual la tradición judía, representada por los LXX, el Targum y el Talmud, atribuye el escrito al profeta de Anatot. ORÍGENES (*In Ps.* 1), san HILARIO (*Prol. in psalt.* II, 15), san EPIFANIO (*Haer* VIII, 6), san JERÓNIMO (*Prol. gal.*) parecen asegurar que en sus orígenes el libro seguía a Jeremías en el hebreo: el desplazamiento se habría debido al uso litúrgico.

Con todo, estos argumentos no son decisivos. Se han aducido diversas dificultades de crítica interna que debilitan la fuerza de los paralelos alegados: ¿se habría atenido Jeremías a un género de poesía tan complicado y artificial? ¿Cómo habría celebrado la memoria de Sedecías (4,20; cf. Jer 22,13-18; 37,17-21), evocado la esperanza de una ayuda egipcia (4,17; cf. Jer 37,7-8), dado testimonio contra la existencia de revelaciones proféticas después de la catástrofe nacional (2,9; cf. Jer 42,4-22), insistido todavía en la retribución colectiva (5,7; cf. Jer 31,29)? Además, las reminiscencias de Ezequiel y el clima del libro de la consolación, orientan el pensamiento hacia hipótesis menos unilaterales. Y, si bien es cierto que la noticia inaugural de los LXX se halla también en los manuscritos

latinos y en la Sixtoclementina, no menos cierto es que falta en el texto masorético y en la Pešitto, lo cual no deja de conferir importante valor al puesto que ocupa en la Biblia hebrea el Libro de las Lamentaciones (entre los *ketûbim*).

No sólo se puede poner en duda la autenticidad jeremfaca del escrito, sino que si realmente se quiere responder a la complejidad de las dependencias literarias que revela, será justo conceder cierto crédito a la opinión de Eissfeldt y de Haller (1940) que tienen como plausible la hipótesis de la pluralidad de autores. El mismo Rudolph (1939), favorable a la unidad de origen, se ve obligado, por la datación que imponía al primer poema (597), a atribuir este trozo a un autor especial.

### § V. Uso litúrgico.

La Iglesia católica ha introducido las Lamentaciones en el oficio de los días de semana santa. Es que, como los judíos de la época de la cautividad y de la época que la sigue (cf. Zac 7,3; 8,19), ve en ellas la expresión de un dolor contrito, fruto de la fe en la irreversible voluntad salvífica de Dios, y generador de confianza en los misericordiosos perdones divinos.

El pensamiento de los cristianos se orienta así hacia sus hermanos detenidos en el judaísmo. La prueba de los hijos de Israel, que todavía continúa, ¿no proviene de sus desconocimientos del Salvador? ¡Ojalá leyendo las Lamentaciones, en la nueva actualidad que revisten en nuestros días, puedan comprender que la pasión de Cristo, drama de dos personajes, Jerusalén y su Salvador, no llegará a ser liberadora para ellos sino cuando por su parte presten adhesión al Hijo de Dios, al que desecharon sus padres! Entonces el doble sufrimiento que expresan estos cantos fúnebres, el de Jesús y el de su pueblo, se transformará en la alegría de un aleluya pascual universal.

## CAPÍTULO SEXTO

### EL ECLESIASTÉS (QÔHELET)

#### BIBLIOGRAFÍA

- Introducciones, traducciones, comentarios en p. 218 (D. BUZY, BPC\*; R. PAUTREL, BJ\*; A. ALLGEIER, HSAT\*; G. A. BARTON, ICC...).
- E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste\**, París 1912.
- J. J. WEBER, *Job et l'Ecclésiaste\**, París 1947.
- H. W. HERTZBERG, *Der Prediger*, Leipzig 1932.
- E. M. DE MANRESA, *Ecclésiastès\**, Barcelona 1935.
- R. GORDIS, *The Wisdom of Ecclesiastes*, Nueva York 1945.
- A. BEA, *Liber Ecclesiastae qui ab Hebraeis dicitur Qohelet\**, Roma 1950.
- H. L. GINSBERG, *Studies in Qohelet*, Londres 1951.
- M. HALLER, *Der Prediger*, en *Die fünf Megilloth*, Tübinga 1940.

El término «Eclesiastés», transcripción del griego, Ἐκκλησιαστής, responde al hebreo *qôhelet*, que hay que interpretar partiendo de la raíz *qahal*, cuyo sentido sería, si tuviese el verbo la forma *qal*: reunir. Así pues, *qôhelet*, considerado como participio, evocaría o bien al convocante, o bien al orador de una asamblea. Se obtiene el mismo sentido si se considera el vocablo como derivado del sustantivo *qâhâl*, que significa: asamblea. En todo caso, al personaje en cuestión no se le debe identificar con «la sabiduría», sea lo que fuere de la referencia a Prov 8 y de la desinencia femenina de *qôhelet*. En efecto, por una parte, en los pasajes del libro en que encontramos este término (1,2.12; 12,8.9 y 7,27; léase aquí: *'âmar haqqôhelet*), la concordancia es masculina. Por otra parte, es sabido que los nombres que significan una función o evocan una cualidad, un título, adoptan la desinencia del femenino (cf. Esd 2,55: *sôferet*; 57, *pôkeret*).

Teniendo en cuenta estas diferentes consideraciones, *qôhelet* sería el orador de calidad, el maestro de sabiduría, el jefe de una asamblea de sabios<sup>1</sup>. Querer ver en el término la asamblea misma en reacción contra el orador (Pautrel), podrá parecer una sugestión interesante, pero es difícil de demostrar.

1. PODECHARD, o.c.\*, p. 134; JOUON, en Bi\* 1921, p. 53ss.

## § I. Aspecto general de la obra.

El autor del Eclesiastés se propone establecer el balance de los bienes y de los males que constituyen el lote de la vida humana y descubrir si esta vida vale la pena de vivirse (1,3). Por lo demás, cualquiera puede presentir desde un principio (1,2-21) el carácter peyorativo que se ha quedado dar a la encuesta.

Ésta es caprichosa. El autor procede no en forma de diálogo, sino más bien de monólogo, de soliloquio. Después de haberlas descubierto, discute diversas opiniones y progresa hacia otras formas de pensamiento, que le proporcionan la ocasión de precisar o de rectificar los pareceres precedentes. Los desarrollos son con frecuencia parciales, fragmentarios, en función de puntos de vista restringidos.

Se puede, sin embargo, admitir que el escrito se compone de dos series de reflexiones, imbricadas la una en la otra. La primera es con mucho la más considerable y desarrolla el tema mismo del libro. Se distingue por el sesgo agudamente crítico dado a la encuesta, aspecto en el que tiene afinidad con Job. La segunda, mucho más breve, comprende pequeños grupos de sentencias destinadas a hacer contrapeso a las amplificaciones precedentes: en esto la obra tiene afinidad con los Proverbios.

Esta concepción general, aplicada al libro en detalle, tiene la ventaja de revelar inmediatamente su carácter compuesto. Tobac lo ha mostrado muy bien. Vamos a atenernos a su análisis.

Después del prólogo (1,1-11) que nos sitúa en el clima ideológico del conjunto, se describen en tres exposiciones sucesivas las decepciones que dejan la sabiduría y los placeres (1,12-2,26); los esfuerzos del hombre dominado por los acontecimientos, tiranizado por los jefes, predestinado a la muerte (3); las diversas anomalías que presenta el orden social (4,1-5,8). En este contexto aparece una doble serie de máximas: el primer grupo (4,9-12) sugiere, como réplica a 4,7-8 (evocación de la vida solitaria), las ventajas de la vida en común; el segundo grupo (4,17-5,6), en no tan buena situación contextual, da consejos relativos al culto.

Sigue una cuarta exposición sobre las decepciones que acarrearán las riquezas (5,9-6,12): un tercer grupo de sentencias (7,1-12) opone a los excesos de comportamiento (lujuria, risa, irritación) la práctica equilibrante de la sabiduría moderadora. Asimismo leemos a lo largo de la quinta exposición: decepción provocada por la anomalía de las suertes del justo y del malvado (7,13-9,10), otras dos series de recomendaciones destinadas a suavizar la paradoja y que sugieren, una la universalidad del pecado (7,18-22), y la otra (8,1-8) la sumisión a la autoridad y la eventualidad de un juicio.

La sexta y última exposición evoca las inconstancias del destino, sean los que fueren los comportamientos, trabajo, talento, sabiduría, con que se hubiera creído poder fijarlo (9,11-11,6). Paralelamente intercaladas en

este tema, máximas divididas todavía en dos bloques hacen el elogio de la sabiduría (9,17-10,4), de la virtud y del trabajo (10,10-11,6). La alegoría de la vejez (12,1-8) no es sino una especie de prolongación literaria (nosotros diríamos una «secuencia»), cuyo carácter fúnebre no puede menos de acentuar y urgir el precepto a que se aferra: Acuérdate de tu Creador... (12,1).

El epílogo contiene un breve elogio de *qôhelet* y de las palabras de los sabios (12,9-12). Para terminar, resume las impresiones que se desprenden del libro: temer a Dios, obedecerle, prepararse para el juicio (12,14).

## § II. Contenido doctrinal.

Un examen más penetrante permite observar que la complejidad literaria de la obra no es independiente de su complejidad doctrinal. El Eclesiastés es un escrito por facetas, sembrado de contrastes ideológicos, nutrido no obstante de una savia religiosa de buena ley.

No cabe duda de que sobre el fondo melancólico de esta larga «confección» las disonancias son las que en primer lugar se destacan y hieren. El autor parece *desengañado*. No ve sino motivo de tristeza en el perpetuo movimiento del universo (1,4-10) y en la miserable condición de la humanidad (1,14.18; 2,1.11.16-23). Hasta tal punto que la muerte le parece preferible a la vida (2,17; 4,2; 6,3). Y, sin embargo, aquí y allá es tal la reacción, que se ha creído poder tachar de epicúreo a este gran desilusionado. Por muy lamentable que aparezca la vida a sus ojos, todavía deja la posibilidad de asirse a los goces y a los *placeres terrestres*, principalmente a los de la mesa (2,24-25; 3,12-13.22; 5,17-19; 8,15; 9,7-10; 11,7.8). ¿No sería todo eso lo mejor que el hombre puede esperar, en una palabra, su último fin (2,24; 3,22; 5,17c)? Lógicamente, tal actitud no se concibe sino a costa de cierto desconocimiento del más allá. Ahora bien, precisamente el Eclesiastés parece rechazar incluso lo que la revelación, por cierto todavía bien discreta, ha dejado no obstante traslucirse sobre la realidad de una vida futura. Tal es, en efecto, la amplitud de su escepticismo, que no se contenta con poner en tela de juicio la rectitud de las disposiciones providenciales (3,16; 6,1-3; 8,10.14; 9,5): la incertidumbre todavía no disipada que envuelve las condiciones de la vida futura, parece dejar pendiente para él no sólo el problema de la retribución ultraterrestre, sino también, puesto que no está resuelto este problema, el de la inmortalidad misma del alma (3,18-21).

Pero resulta que este pesimista, este epicúreo, este escéptico, como a veces se ha dicho, es al mismo tiempo un yahvista decidido. Porque el Eclesiastés afirma *su fe en Dios*. Alaba la Sabiduría divina (7,12.19; 9,13-18) y profesa con convicción la realidad de la Providencia (3,11.14-15; 8,17; 11,5). Dios es quien da y retira al hombre la vida (5,17; 8,15; 9,9; 12,7), las riquezas (5,18; 6,2), las alegrías (2,24; 3,13; 5,18-19); Dios es

quien distribuye la felicidad y la desgracia (7,14). Aparte de esto, el *qôhelet* no ignora la distinción del bien y del mal (3,16; 4,1; 5,7; 7,16; 8,10. 14; 9,2), y si no conoce la naturaleza de la retribución eterna, por lo menos no tiene la menor duda sobre el juicio futuro (3,17; 11,9; 12,13-14). Así pues, no le es totalmente ajena la noción de cierta acción moral (2,26; 7,26; 8,5.13-14). Tantas certezas positivas tienen en jaque su escepticismo.

¿No se podría decir otro tanto de su epicureísmo? Si el *qôhelet* no se eleva — ¿quién piensa en ello? — a la altura del ascetismo cristiano, no obstante considera como dones de Dios los placeres de aquí abajo (2,24; 3,13; 5,18; 9,7) y condena su abuso (7,26-27; 9,3) y llega hasta proclamar su vanidad (2,1-2; 11,8.10). Disposiciones, todas ellas, que contrastan con el edonismo.

Incluso su pesimismo deja sitio para reflexiones que, sin legitimar la lección paradójica de optimismo que algunos antiguos pretenden deducir de la obra, nos muestran por lo menos un amigo de la existencia (11,7), que confía en la prescencia de Dios (6,10), fin del hombre (12,7) y su soberano juez (12,14). Para decirlo en una palabra, un realista.

La coexistencia de temas tan disonantes, junto con la estructura curiosa del libro, plantea un problema, el de su composición.

### § III. Composición de la obra.

Por sí misma se ofrece la hipótesis de un fondo primitivo que habrían ido arreglando autores sucesivos. Así pensaban Siegfried y Podechard.

La manera como se presentan varias secciones motiva, en parte, este punto de vista. El epílogo fue el que en primer lugar reclamó la atención (12,9-14). Dos veces se da en él al autor el título de *qôhelet* (12,9.10) mientras que él mismo sólo una vez se atribuye ese título (1,12). El autor del epílogo sería, pues, distinto del *qôhelet*. Discípulo ferviente del maestro, debió redactar igualmente los pasajes en que se menciona al sabio en tercera persona (1,2; 7,27; 12,8).

Las máximas insertadas a lo largo de la obra y que revisten forma métrica (4,9-12; 4,17-5,6; 7,1-12.18.22; 8,1-4; 10, casi entero; 12,2-6) revelan una mano diferente. ¿No parecen suavizar las reflexiones del *qôhelet*?

Esta intención de corrección aparece más evidente en 12,13-14: el autor del epílogo evoca allí una rendición de cuentas, siendo así que esta perspectiva está más esfumada en el resto del escrito. ¿Y sería exagerado pretender que otros versículos se sitúan mejor en la línea de 12,13-14 que en la orientación general del pensamiento (cf. 2,26ab; 3,17; 7,26b; 8,2b. 5-8.11.13; 11,7b; 12,1a)?

Todo esto ha inducido a distinguir del *qôhelet*, de quien proviene el fondo primitivo de la obra, un epilogoista, un sabio (*hâkâm*), un autor piadoso (*hasid*), e incluso redactores más numerosos. Esto no hiere la ortodoxia, puesto que en los medios católicos se admite que la inspira-

ción puede servirse de diversos escritores para producir la obra tal cual la poseemos actualmente. Pero en el terreno científico esta distinción resulta bastante problemática, si se prescinde del epílogo. Y Kuenen tiene sin duda razón cuando dice que es todavía más difícil negar la unidad de la obra que demostrarla.

### § IV. Unidad de autor.

En efecto, la coexistencia de reflexiones en fuerte contraste, puede compaginarse con la mencionada unidad. Sin tratar, en materia tan oscura, de oponerse incondicionalmente a las hipótesis que, con más o menos suerte, recurren a cláusulas de estilo (reminiscencia de dichos diversos, sugerencias de un alma tentada, redacción intermitente o inacabada), ¿no se podría ver sencillamente en la obra el resultado de una reflexión crítica que, no llegando a precisar completamente, y mucho menos a resolver, los problemas de la contingencia de lo creado y de la retribución del bien y del mal, nos comunica en estado de dispersión reflexiones de valor desigual? En realidad, el *qôhelet* es un yahvista angustiado que medita sobre ese como desgarramiento de que sufre la naturaleza humana y que se aplica a describir sus insatisfacciones. En lugar de situar el problema de la condición del hombre por encima de las contingencias accidentales que le crean una fisonomía tan incongruente, prefiere integrarlo en la red concreta de las experiencias vividas, en que de hecho está empeñada la humanidad. Esto no le impide presentir y hasta afirmar las salidas que la fe en Yahveh proporciona a las inquietudes y a las incertidumbres del espíritu humano. Esto no quiere decir que nos presente esta fe como una solución fácil. Tenemos incluso la sensación de que su inteligencia no logra elevarse hasta ella sino a costa de esfuerzos. Sin embargo, no hay incompatibilidad entre estas alternativas de dudas y de resoluciones. El mismo san Pablo ¿no conoció ansiedades análogas remitiendo a la gracia de Dios el cuidado de realizar la unidad a que aspira la desconcertante dualidad que constituye nuestro ser? ¿Y no hallaríamos en san Agustín, en Pascal y en tantos otros espíritus angustiados, réplicas del Eclesiastés?

### § V. Fecha de la obra.

Con todo, no se explica bien tal estado de ánimo sino en la medida en que la composición de la obra se puede datar en una época bastante reciente. Ahora bien, es evidente que la referencia a Salomón no puede crear obstáculo a la datación en una época relativamente tardía: la lengua del escrito, muy arameizante, la apreciación de la administración real (1,17; 4,13; 5,7; 10,5-7.20) son indicaciones incompatibles con tal origen. El *qôhelet* no es el hijo de David. El autor se sirve del procedimiento de la



ficción literaria, tan usado en su tiempo. Pone en escena a Salomón, iniciador de los escritos de Sabiduría y, en este caso, da sin duda pruebas de inteligencia, ya que Salomón, en ciertos aspectos, no se hubiese negado a suscribir tales o cuales consideraciones de la obra. Más no podemos decir.

En cambio, sin llegar hasta pretender que el escrito se halle en dependencia directa de algún maestro griego o de algún sistema de filosofía helénica, es cierto que se sitúa bien en el ambiente que caracteriza a la época helenística. El desbroce del terreno ideológico en que habían trabajado los sabios, difícilmente pudo alcanzar antes de este período el estadio de perfección que suponen los análisis del *Eclesiastés*. En ciertos aspectos, el *qôhelet* podría ser contemporáneo de Job. Ambos escritos agitan problemas críticos análogos: el enigma de la vida, el sufrimiento, el mal, la incertidumbre del destino humano. Ninguno de los dos le da tampoco una solución plenamente satisfactoria. Invitan a buscar en Dios, en un más allá todavía impreciso, la explicación última. Sin embargo, el *Eclesiastés* marca un progreso respecto a Job. Este último considera la felicidad terrena como una satisfacción adecuada; el *qôhelet*, en cambio, llega hasta asociar el dolor a la felicidad misma que se puede experimentar aquí abajo. Job se extraña de que el justo no esté saciado de bienes; el *Eclesiastés* declara que, aun saciado, no se siente todavía dichoso. La insatisfacción humana cava en el hombre, aun más hondamente en la obra del *qôhelet* que en el libro de Job, el vacío que la revelación vendrá a colmar. El *Eclesiastés* es más reciente que Job.

Por lo demás, es indiscutible que la atmósfera de la dominación lagida (300-170) proporcionaba una ocasión excelente para presentar a los judíos estas consideraciones sobre la insuficiencia de la felicidad terrena. Entonces se propendía a la facilidad, a las comodidades y hasta al lujo de la civilización griega. El *qôhelet*, sin ser un moralista predicador, ni un filósofo que elabora una tesis, ni un profeta que comunica un mensaje, se presenta como un hombre que cuenta familiarmente los resultados de sus experiencias con miras a elevar a sus compatriotas a una concepción más exacta de la felicidad temporal: «Si queréis ser dichosos, disfrutad de los bienes efímeros de la existencia, sin olvidar que un día os pedirá Dios cuenta del uso que habéis hecho de ellos.» Si los judíos hubieran acogido la cultura de los helenos con estas sabias reservas, se hubiese quizá evitado la crisis que estaba a punto de sobrevenir. La «sabiduría» se propondrá adaptar el judaísmo a los griegos, el *Eclesiastés* parece haber querido tasar a los judíos la satisfacción que les era posible hallar en el helenismo.

## § VI. El *Eclesiastés* en el progreso de la revelación.

Las reflexiones del *qôhelet*, centradas en la nada de los goces terrenos, constituyen una de las últimas etapas en la vía que conducirá al descubri-

miento de las sanciones del más allá. Desde ahora el terreno está suficientemente preparado para que el Espíritu de Dios pueda arrojar en él los gérmenes de las últimas cosechas doctrinales del Antiguo Testamento. La concepción de una retribución colectiva estaba ya hacía mucho tiempo superada. La promoción de la persona, responsable de sus actos, había permitido forjar la noción de retribución individual (Jer 31,29-30; Ez 18,33). Pero ésta seguía todavía concibiéndose en el marco de la existencia terrena y, por tanto, terriblemente expuesta a las contradicciones de la vida (Job). Era menester elevarse a las alturas, todavía inexploradas, de las sanciones eternas. Semejante esfuerzo suponía que los sabios, dóciles a la pedagogía divina al mismo tiempo que a la reflexión intelectual, cesasen de considerar la felicidad temporal como una bienaventuranza sin mezcla, como un fin último supremo. A operar esta separación se aplica el autor del *Eclesiastés* con una franqueza ruda hasta el exceso. Aun otorgando favor a los placeres terrenos, afirma tan poderosamente su vanidad, que insensiblemente orienta el espíritu de sus discípulos hacia cierto más allá al que precede el juicio de Dios (12,13). El libro de la Sabiduría, explotando y sintetizando el oráculo de Daniel (12,1-3), la fe de los siete hermanos mártires y de su madre (2Mac 7,9.11.14.23.29), así como la convicción de Judas Macabeo y de su historiador (ibid. 12,43.46), abrirán sobre el destino humano horizontes tranquilizadores, que Jesucristo acabará de iluminar (Mt 5,3-11; 25,31-46; Lc 16,19-31...).

## § VII. Canonicidad.

El libro del *Eclesiastés* es protocanónico. Estaba incluido en el canon judío en el primer siglo de nuestra era (4Esd 14,18-47; JOSEFO, *C. Ap.*, 1,8); nada autoriza a pensar que no hubiese estado inscrito ya anteriormente. Las dudas que pesaron un tanto sobre su inspiración entre 90 y 190 (a pesar de la decisión del sínodo de Jamnia), no lograron modificar la creencia judía. Es interesante notar que en Qumrán se han descubierto fragmentos del libro. Entre los cristianos, Teodoro de Mopsuestia fue el único que minimizó el carácter inspirado de la obra. Su posición fue desaprobada en el segundo concilio de Constantinopla, año 553<sup>2</sup>.

2. Cf. *supra*, p. 603, nota 5.

## CAPÍTULO SÉPTIMO

## ESTER

## BIBLIOGRAFÍA

- Introducciones, traducciones, comentarios en p. 218 (A. BARUCQ, BJ\*; L. SOUBIGOU, BPC\*; J. SCHILDENBERGER, HSAT\*; L. B. PATON, ICC...).
- L. BIGOT, *Esther\**, DTC v, 1, col. 850-871, París 1924.
- M. HALLER, *Esther*, en *Die fünf Megillóth*, Tubinga 1940.
- TH. GASTER, *Purim and Hanukkâh in Eastern and Western Traditions*, Nueva York 1950.

El libro de Ester se presenta muy diversamente según se lea en el texto hebreo o en la versión alejandrina. Ésta contiene importantes pasajes que no figuran en la edición de los masoretas. Estos fragmentos, que plantean más de un problema, están por lo demás arreglados diversamente en el texto griego común y en la recensión de Luciano, que aparece como una verdadera «re-tractación» del conjunto. Como están incluidos entre los deuterocanónicos, por lo presente no tenemos por qué ocuparnos de ellos. El estudio de estos fragmentos griegos lo haremos en su lugar normal, en la parte siguiente<sup>1</sup>.

## § I. Aspectos de la obra hebrea.

Una joven judía, por nombre Ester, escogida como reina por Asuero después del repudio de Vasti, logra salvar a sus compatriotas condenados al exterminio por un decreto del rey. La guía en sus intervenciones su tío Mardoqueo, objeto del odio de un visir todopoderoso, Amán, al que el judío, leal para con el rey, ha humillado. Ester obtiene la condena de Amán, Mardoqueo sucede al visir omnipotente, el decreto de exterminio se convierte en autorización dada a los judíos para defender sus vidas. Así lo hicieron, dando muerte, el día mismo en que debía tener lugar su matanza (13 de adar) a setenta y cinco mil persas, sin contar los que sucumbieron al día siguiente. La fiesta de los *purim* conmemorará este acontecimiento.

1. Cf. *infra*, p. 707a.

A primera vista, el relato deja una impresión desagradable, la de la exaltación del odio que nutrían entre sí judíos y paganos. A decir verdad, Amán fue quien desencadenó la tragedia (3,6), pero ¿no parece también que Mardoqueo se muestra arrogante frente al visir (3,2-5) excitando al extremo la aversión de aquél contra el judaísmo? La defensa de sus vidas ¿autorizaba a los judíos a entregarse a los excesos de una carnicería que tiene todos los visos de una venganza exacerbada (9,1-10)? Y ¿qué decir de Ester, que solicita del rey un segundo día de matanza (9,11-15)? Además, el nombre de Dios no se cita nunca en la obra, y podría considerarse como un signo de desestima de esta relación tan singular, el hecho de que ni Jesucristo ni los autores del Nuevo Testamento hacen mención de ella, siendo así que la versión griega, más religiosa, no les era desconocida.

Y sin embargo, una lectura más atenta del libro permite enjuiciarlo menos severamente. Dios, aunque no se le nombra en la obra, no deja de conducir la acción. Como en la *Athalie* de RACINE, Él es el actor principal. Por otra parte, el comportamiento de los personajes muestra que creen en la Providencia. ¿No evoca Mardoqueo discretamente la Providencia, cuando insinúa a Ester el sentido de su elevación a la realeza (4,13-14)? Es también razonable considerar como recursos a la ayuda del cielo los gestos penitenciales de Mardoqueo (3,1), la invitación al ayuno dirigida por la reina a todos los judíos de Susa y el ejemplo que ella misma se propone dar juntamente con sus servidoras (4,16). Es que Mardoqueo, lo mismo que su pupila, instruidos de las gestas de Dios en Israel, convencidos del prestigio que Yahveh gustaba de ejercer en ambiente pagano (Gén 45,5-8; Dan 1,9.17), no podía creer que a la postre debiera sucumbir la justicia ante la iniquidad. La fe de Abraham, tan profundamente grabada en el alma de sus hijos, esperaba del Todopoderoso el desquite del bien sobre el mal. Así, la necesidad de una venganza de este género explica en parte la matanza emprendida — no hay que olvidarlo — en un designio de legítima defensa (8,10), dado que el decreto de exterminio de los judíos, intangible como las decisiones soberanas de los Aqueménidas, no podía ser revocado.

Los fragmentos griegos explicitarán el alcance de la obra hebrea, pero no serán los que se lo confieran.

## § II. Valor histórico.

El género literario de la obra nos ayudará a determinar su valor histórico.

De buena gana nos inclinariamos en el sentido de una historia objetiva, si nos contentáramos con observar la exactitud de algunos detalles: distinción de la ciudadela y de la ciudad (3,15, insinuada en 8,14 y 9,6.11), de la residencia real y de los harenes (2,13.14); carácter impulsivo y sensual del monarca (1,11-12; 2,1.12; 3,10; 6,1-10; 7,8-10; 8,7-12; 9,11-14)

atestado por la historia; intolerancia de Amán, que no era de raza persa (3,1); costumbres administrativas de los Aqueménidas (1,13-21); irrevocabilidad de los decretos reales (1,19; 8,8; cf. 11). Pero un relato ficticio puede, lo mismo que una obra de historia, ofrecer rasgos que lo emparenten con lo real.

Lo que no podría suceder es lo contrario. Ahora bien, en el libro de Ester hay no pocos rasgos inverosímiles. Parece que se lleva demasiado lejos la impulsividad del rey: se arma de consejos antes de promulgar la desgracia de Vasti (3,13-21) y autoriza sin deliberación precedente la matanza de sus súbditos (8,11-12). Así también el decreto de exterminio de los judíos contrasta con la benévola tolerancia de los príncipes para con los israelitas (cf. Esdras-Nehemías). Y ¿cómo se puede comprender, en sentido de la eficacia, los plazos de once meses (3,12-15) o de nueve meses (8,5.13) concedidos a las víctimas, tanto más que los judíos sabrán utilizarlos lo mejor posible, pero no los persas? Además, si en la época misma de la relación bíblica era Amestris la esposa de Jerjes y la reina de Persia (cf. Heródoto VII, 61; IX, 108-113), ¿qué verosimilitud pueden tener todavía las investiduras de Vasti y de Ester? Nos interesaría también que se explicase la ignorancia prolongada del monarca sobre los orígenes de nuestra heroína, una vez que Mardoqueo, que rodea a su sobrina de tanta solicitud, compromete con su indiscreción (3,4) y sus idas y venidas (2,11) la guarda del secreto. Por otra parte, ¿qué edad puede tener Mardoqueo en el reinado de Asuero (486-485), si había sido deportado a Babilonia por Nabucodonosor en 597?

Estos indicios desfavorables para la historicidad del libro de Ester orientan el pensamiento hacia una interpretación del relato en el marco de un género literario más en conformidad con su fisonomía. La concepción de la intriga, limitada en un principio a la rivalidad de dos personajes, Amán y Mardoqueo, y extendida luego a la hostilidad de dos pueblos, el persa y el judío, deja entrever un empeño de composición que no está exento de cierto interés por el arte novelesco. Las figuras obedecen ciertamente a este designio del autor: Amán y Mardoqueo, ambos en una actitud rígida de oposición implacable, astutos y ladinos, jugándose el todo por el todo; Vasti y Ester, la una víctima, la otra ensalzada, presagiando ya la primera, con la humillación que se le impone, la brillante victoria que reportará su rival; Asuero, rey extravagante y fantoche al que, por una parte y por otra, se maneja con una facilidad indecorosa. La disposición de la acción, hábilmente salpicada de peripecias dosificadas de modo que retarden o precipiten la marcha, entrecortada con descripciones que amenizan la lectura, no puede menos de acentuar la impresión de que el autor, familiarizado con los procedimientos del diálogo y de las fórmulas protocolarias, es, hablando en sentido literario, más dramaturgo que historiador.

Todavía nos es posible puntualizar más la fisonomía de la obra, comparándola con otros escritos que tienen con él rasgos de afinidad bastante

evidentes. Sorprende la semejanza del libro canónico con la relación que nos dejó Heródoto del famoso Smerdis, cuya impostura es denunciada por Otanis con ayuda de su hija, concubina del rey, y castigada con la matanza de la tribu de los magos. El tercer libro de los Macabeos nos presenta en el marco judío un relato que se podría creer calcado en el de Ester: Ptolomeo Filópator, alejado del templo por las autoridades judías, decreta entregar los judíos a los elefantes. Alegres festines le hacen olvidar la orden. Vuelve a su idea, pero entonces los elefantes pisotean a los cornacas. Esto origina un cambio de actitud en el príncipe, que elogia la lealtad de los judíos y les permite solazarse a sus expensas y matar a sus hermanos apóstatas. Es de notar, además, que el relato de Heródoto y el del tercer libro de los Macabeos terminan, como el de Ester, con la institución de una fiesta conmemorativa.

Incluso en el terreno bíblico no faltan situaciones que se pueden considerar como paralelos de la historia de Ester. Bastará recordar el caso de José, calumniado y encarcelado por su fidelidad a la virtud, luego liberado y creado intendente del reino, donde se establecerán los hijos de Jacob; de Judit, que salva al pueblo de Betulia que se halla en situación apurada; de Daniel, de Esdras y de Nehemías, judíos ejemplares, que se granjean, para provecho de sus compatriotas, el favor de príncipes extranjeros.

En definitiva, el libro de Ester es un nuevo testimonio en favor de la Providencia que garantiza el triunfo de los judíos sobre los gentiles, triunfo que los autores de los libros sapienciales, principalmente el de la Sabiduría, pusieron de relieve en la forma que les es propia (cf. Sab 10-12).

Son éstos otros tantos indicios que permiten situar el libro de Ester en la categoría de los *midrásim* de tipo haggádico<sup>2</sup>, sin negarle, sin embargo, el valor evocador de un ambiente histórico, del que se presenta como uno de los más auténticos testimonios<sup>3</sup>.

### § III. Ester y la fiesta de los «purim».

El libro de Ester termina con una relación que parece relacionar con los acontecimientos narrados la institución de la fiesta de los *purim* (9, 20-32; cf. 3,7). ¿Qué pensar de ello?

Es cierto que existía entre los judíos una fiesta llamada de los *purim* o de las suertes (JOSEFO, *Ant.* XI, 6,13). El nombre que llevaba, de consonancia babilónica, autoriza incluso a considerarla como una solemnidad de origen persa o babilónico, por lo demás difícil de identificar<sup>4</sup>. Se han

2. Sobre el *midrás* y el *haggadah*, véase supra, p. 183-185.

3. Cf. A. ROBERT, *Initiation biblique*, p. 101-102 y 185.

4. Se ha pensado en la fiesta de *parvardigán*, en neopersa: *pórdigan*, *phurdigán*: cf. la variante de Luciano: *φρουργα*. Se trata de una fiesta de los difuntos, que ocupaba los últimos cinco días del año (días intercalares). Así se explicaría la ausencia del nombre de Yahveh en el texto hebreo de Ester. Pero ¿habrían admitido los judíos una solemnidad en honor de los difuntos? Meissner

notado las estrechas relaciones entre Mardoqueo y Marduk, Ester e Istar. El primero de año se fijaban tales suertes (*purim*) y se celebraba la victoria de Marduk. Poemas babilónicos celebraban también la exaltación de Istar. Vemos aquí a judíos y babilonios asociar sus tradiciones contra un enemigo común. Habida cuenta del género literario de la obra, no hay por ello derecho a concluir, por la sola lectura de Est 9,20-32 y 3,7, que fueron los judíos de Persia los que instituyeron esta fiesta en memoria de su liberación. Así también el segundo libro de los Macabeos (15,36) evoca una solemnidad conmemorativa de la liberación de los judíos de Persia, conocida en aquella época con el nombre de «día de Mardoqueo». La relación que leemos en Est 9,20-32 parece más bien presentar el carácter de una adición compleja (texto recargado) destinada a acreditar la festividad — cuyo sesgo bastante vulgar, en todo caso francamente pagano, desagradaba —, relacionándola con la historia de Ester que se leía en tal ocasión. Y sin duda alguna también como consecuencia de esta adición se añadió paralelamente la mención de los *purim* en 3,7.

Parece, pues, que se puede establecer el siguiente esquema:

1.º Existía entre los judíos una fiesta de carácter pagano, de origen más bien babilónico, análoga a las festividades que se celebran más o menos en todas partes a comienzos de la primavera (adar = fin de febrero — principios de marzo).

2.º Esta fiesta se puso en relación con la liberación triunfal de los judíos de Persia y se designó igualmente con el nombre de día de Mardoqueo (2Mac 15,36).

3.º Cuando se estableció la costumbre de leer en tal día el libro de Ester, pareció bien acreditar la solemnidad, que no había perdido nada de su origen popular, con el nombre que la designaba en sus orígenes. El libro de Ester recibió entonces las añadiduras que sabemos.

4.º Flavio Josefo es testigo de la existencia, en el calendario sagrado del judaísmo, de la fiesta de los *purim*, conmemorativa de la liberación de los judíos por Ester.

#### § IV. Fecha y autor.

El texto hebreo del libro de Ester no puede ser posterior a 114, fecha en que fue introducido en Egipto (cf. griego, 11,3). Quizá existiera incluso antes de 160, puesto que en esta fecha, en que se comenzó a celebrar el

ha evocado las *saceas*, fiesta popular análoga a las bacanales y a las saturnales: durante estas fiestas se invertían graciosamente las condiciones sociales. Así, Amán y Vasthi habrían sido destronados por Mardoqueo y Ester, representando la primera pareja a los dioses del invierno, y la segunda a los dioses de la primavera. Pero, según dice Estrabón, las *saceas* se celebraban el mes de julio, y es improbable que los judíos se inspiraran en una festividad mitológica. Otros historiadores han pensado en el año nuevo, persa (*neuruz*) o babilónico (*zagmuk*). En la primera hipótesis, los *purim* designarían los regalos; en la segunda, las suertes. Parece que los orígenes de la fiesta judía de los *purim* hayan de buscarse en la mentalidad bastante universal que reflejan estas diversas festividades, pero sin poder identificarse con ninguna de ellas. Cf. A. BEA, *De origine vocis pur\**, Bi 1940, p. 198 s.

día de Nicanor, se conocía ya el día de Mardoqueo (2Mac 15,36). Sin embargo, la fiesta conmemorativa había podido preceder a la redacción de la obra. Así también se hace observar que la mentalidad revelada por el libro, a la vez de desquite y de triunfo, induce a pensar en una época en que los judíos, salidos de un callejón difícil, se entregan a la esperanza de reconquistar su autonomía nacional. Por estas razones sería bastante indicado el período que siguió a la crisis de la era macabea. En cambio, a nuestro parecer, lo sería mucho menos el final del período persa. Es, sin embargo, posible que el libro desarrolle un relato tradicional de origen popular que pudiera remontar a la época persa.

#### § V. Canonicidad.

El libro hebreo halló algunas dificultades para penetrar en el canon judío. Todavía no se ha hallado en Qumrán. La única alusión que se hace a él, por lo demás indirecta y discutible, se lee en 2Mac 15,36. En el sínodo de Jamnia su admisión es todavía objeto de litigio. Sólo se logró en el transcurso del siglo II. La razón principal de estas vacilaciones puede verse probablemente en la lectura que se hacía de la obra en la fiesta profana de los *purim*.

Los primeros cristianos utilizaron la Biblia griega. En ella hallaron el libro de Ester y, en su conjunto, lo aceptaron tal como allí se presentaba. Sin embargo, ni Jesucristo ni los autores del Nuevo Testamento lo habían citado. Además, Melitón de Sardes (171) y san Atanasio (370) lo habían de excluir de su canon, y Anfiloquio (360), lo mismo que san Gregorio de Nazianzo (390), se mostraron reservados en este respecto. Se sabe también que san Jerónimo (420), que lo recibe, relega al final de su traducción latina los fragmentos que sólo se leen en el griego. Quizá quiso subrayar así la duda que se cierne sobre el origen hebreo de estas secciones. No las había hallado en ningún manuscrito ni testimonio hebreo.

Pese a estas vacilaciones y a estos matices, la obra está ampliamente atestada como canónica en los documentos oficiales de la Iglesia mucho antes de la definición del Concilio de Trento (1546).

## CAPÍTULO OCTAVO

## DANIEL

## BIBLIOGRAFÍA

- Introducciones, traducciones, comentarios en p. 218 (P. J. DE MENASCE, BJ\*;  
L. DENNEFELD, BPC\* ; J. GÖTTESBERGER, HSAT\* ; J. A. MONTGOMERY, ICC;  
S. DRIVER, CBSC...).
- G. RINALDI, *Daniele\**, Turín 1952.
- R. H. CHARLES, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, Oxford 1929.
- A. BENTZEN, *Das Buch Daniel*, Tubinga 1951.
- C. LATTEY, *The Book of Daniel\**, Dublín 1948.
- H. L. GINSBERG, *Studies in Daniel*, Nueva York 1948.
- H. H. ROWLEY, *Darius the Mede and the four World Empires in the Book of Daniel*, Cardiff 1935.
- J. STEINMANN, *Daniel\**, París 1951.
- H. CAZELLES, *Daniel*, en *Catholicisme\** III, 447-453, París 1950.

El libro de Daniel figura en la Biblia hebrea con los *ketûbîm*, entre Ester y Esdras-Nehemías. En la Biblia griega, como en todas las otras versiones, está colocado a continuación de los tres grandes profetas, después de Ezequiel. Las traducciones contienen tres secciones que no se hallan en el canon hebreo: el cántico de los tres jóvenes en el horno (3,24-90); la historia de Susana (13) y la de Bel y el dragón (14). De estas tres secciones, deuterocanónicas, trataremos en la parte siguiente<sup>1</sup>. Aquí nos ocupamos únicamente del escrito protocanónico, redactado, por lo demás, en dos lenguas: 1,1-2,4a y cap. 8-12 en hebreo, y 2,4b-7,28 en arameo. Esta diversidad de lengua acaba de ser todavía atestada por manuscritos de Qumrán anteriores a nuestra era.

## § I. Aspecto del relato bíblico.

El libro de Daniel es de estructura literaria compuesta, pero el conjunto goza de fuerte unidad conceptual.

Es muy marcada la diversidad literaria entre los seis primeros capítulos,

1. Cf. *infra*, p. 709s

de carácter narrativo, y los seis últimos, que pertenecen más bien al género profético. Todavía tendremos ocasión de matizar esta primera impresión un tanto sumaria.

## 1. LA SECCIÓN NARRATIVA.

El autor nos presenta a su héroe, judaíta de origen noble, deportado en 597 e introducido, con otros tres jóvenes judíos, en la corte de Nabucodonosor. Allí todos se mantendrán fieles a Yahveh (cap. 1).

El prestigio de Daniel fue sencillamente creciendo a medida que el joven cautivo revelaba una forma de sabiduría superior a la de los magos caldeos. La interpretación de un sueño de Nabucodonosor le valió altas distinciones (cap. 2).

No obstante, sus compañeros son arrojados al fuego por haberse negado a asociarse a un acto idolátrico. Protegidos por Yahveh, son colmados de favores por el rey (3,1-23.91-97).

La trascendencia del verdadero Dios se manifiesta de nuevo cuando Daniel interpreta un segundo sueño de Nabucodonosor. Éste habría de quedar reducido a la condición de animal, cosa que confirmaron los acontecimientos (3,98-4,34).

Más tarde, el profeta explica a Baltasar en medio de un festín ciertas palabras enigmáticas que aquella misma noche quedarán justificadas por la entrada de los persas en Babilonia (cap. 5).

En fin, Daniel, arrojado en el foso de los leones, no recibe ningún daño (cap. 6). Yahveh triunfa siempre.

## 2. LA SECCIÓN PROFÉTICA.

En ella Daniel mismo nos cuenta sus visiones. Éstas son en número de cuatro.

La primera evoca cuatro grandes bestias que suben del mar: un león alado, un oso devorador, un leopardo con cuatro cabezas y alas de pájaro; la última, indescriptible, provista de diez cuernos, a los que se añade el undécimo que arranca tres de los cuernos precedentes y deja ver los ojos de un hombre. Sobreviene un anciano de días que ofrece el aspecto de un rey. Se da muerte a la cuarta bestia y las otras tres son reducidas a la impotencia. Aparece un como hijo de hombre, al que el anciano de días entrega el dominio eterno. A su petición, recibe Daniel la interpretación de la visión (7).

La segunda visión pone en escena a un carnero y un macho cabrío. El carnero lleva dos cuernos desiguales y golpea sucesivamente hacia el oeste, el norte y el mediodía. El macho cabrío abate al carnero, luego crece, mientras su único cuerno se rompe para dejar aparecer otros cuatro cuernos, uno de los cuales aumenta a expensas del sur, del oeste y del país glorioso (Palestina). Llega hasta a habérselas con Dios, pero después

de dos mil trescientas tardes y mañanas, la iniquidad llega a su fin. El ángel Gabriel explica a Daniel el sentido de la visión (cap. 8).

La tercera visión, la de las setenta semanas de años, es una de las más célebres del Antiguo Testamento<sup>2</sup>. En un sistema de cómputo bastante enrevesado, engloba toda una serie de épocas y de acontecimientos, cuyo término, así como su principio, ha dado lugar a interpretaciones diversas: en todo caso, el oráculo anuncia el advenimiento del reino de Dios (cap. 9).

Queda la cuarta visión, cuya transparencia no permite dudar de que se refiere a la época de los Seléucidas y de los Lagidas. Preparada por el capítulo 10, desarrolla un inmenso relato de historia que debuta con las empresas de Jerjes I (486-465) contra Grecia, enumera los conflictos que después de la muerte de Alejandro Magno dividirán a los príncipes del mediodía (Egipto) y a los del norte (Siria) y llega al reinado de Antíoco IV Epifanes, perseguidor de los judíos, pero que, finalmente, será castigado por Dios (cap. 11).

En conclusión, el profeta nos dejó, fuera de toda perspectiva, un cuadro en el que se leen en filigrana, a través de una liberación temporal, garantías de orden escatológico (cap. 12).

No es difícil reducir a la unidad las dos secciones. El libro entero es una afirmación solemne de la trascendencia del verdadero Dios. Una idea-fuerza se desprende de él: Yahveh saldrá siempre triunfante. Los perseguidores pasan. El reino de Dios viene. Mensaje de esperanza, fuente de consolaciones: tal es el carácter que en definitiva marca y sella, unificándolos, los elementos aparentemente incoherentes del escrito.

## § II. Orígenes de la obra actual.

### 1. DATOS Y DISCUSIONES.

Hasta finales del siglo XIX, poco más o menos, los exegetas católicos admitían con bastante unanimidad que el libro de Daniel tenía por autor al héroe mismo, que en él se revela como familiar de los Aqueménidas. Cuando mucho, se aceptaban algunas reservas sobre ciertos elementos que se atribuían a un redactor más reciente.

Parecía, y era éste el argumento mayor, que la tradición judía — bíblica y profana (1Mac 2,59-60; Mt 23,15; Josefo, *Ant.*, XI, 78,5) — y la tradición cristiana, unánime en sus atestaciones, imponían esta opinión. Se procuraba confirmarla señalando en la obra numerosas referencias al medio caldeo del siglo VI: importancia de la magia, educación de jóvenes nobles en palacio, estatuas colosales de los príncipes solemnemente inauguradas, suplicios del fuego y de los leones, concordancia de los nombres (Baltasar, Sadrak, Mesak, Abednego: Dan 1,7) y de ciertas

2. M. J. LAGRANGE, *Les Prophéties messianiques de Daniel\**, RB 1930, p. 179-198; *Le judaïsme avant Jésus-Christ\**, Paris 1931, p. 62.

descripciones (bestias aladas: 7,4.6; llanura de Dura, 3,1) con los datos de los cuneiformes. El bilingüismo atestaba la acogida que los hebreos dispensaban al arameo en el país del destierro. La segura unidad de la obra (paralelismo de plan entre 1-7 y 8-12), la progresión y la explicitación de las visiones y de las doctrinas, las semejanzas de expresión y de estilo, acababan de fundar la conclusión y permitían a algunos autores englobar en la obra primitiva incluso las partes deuterocanónicas, prontos a resolver la objeción de la lengua de los fragmentos griegos con la hipótesis de una traducción.

La crítica, no obstante, subrayaba el desigual valor probativo de estos argumentos. El lugar ocupado por el libro de Daniel en el canon judío, entre los *ketúbim* y no entre los *nebíim*, atestaba que la colección estaba ya cerrada cuando apareció la obra. Los libros posteriores a la cautividad, principalmente el Eclesiástico en su enumeración de las glorias de Israel (cap. 49), no hacían la menor mención de Daniel. Los vocablos persas evocan una época posterior a la conquista de Ciro, y los modos griegos, una fecha más tardía que la invasión helenística en Oriente<sup>3</sup>. El hebreo del libro no contradice en absoluto a estas insinuaciones, y el arameo pertenece al dialecto occidental, siendo así que el dialecto oriental hubiera sido el apropiado si la obra se hubiese redactado en Babilonia, en el siglo VI, como ha tratado de demostrar WILSON<sup>4</sup>. Por otra parte, el escritor conoce bastante mal la historia de Babilonia: se presenta a Baltasar (5,2) como hijo de Nabucodonosor, siendo así que lo era de Nabonido. Este último hubiera cuadrado mucho mejor al contexto de los sueños: era un onirómano. El Gubaru histórico es reemplazado por cierto Dario el Medo (cap. 6 y 9), al que la historia ignora totalmente<sup>5</sup>. Por el contrario, el autor está muy al corriente de la época macabea sobre la que nos suministra detalles precisos. Finalmente, el desarrollo que reciben en la obra la angelología, la resurrección de los muertos, el juicio final y las sanciones eternas, tiene demasiada afinidad con los apocalipsis que pululan a partir del siglo IV, para que se pueda hacer remontar al siglo VI la composición del libro.

### 2. POSICIONES ACTUALES.

El debate provocó reflexiones que parecen haber alcanzado hoy día su madurez. Se hace notar justamente que las atestaciones tradicionales, por lo demás más bien «recitativas» que «doctrinales», conciernen menos al autor del libro, por lo menos en su forma actual, que al héroe puesto en escena o al título impuesto al libro. Análogas referencias a Josué, a Sa-

3. Ver las listas establecidas por MONTGOMERY en su comentario, p. 20-23, y cf. H. H. ROWLEY, *The aramaic of the OT*, p. 152-156; S. SCHAEFER, *Iranische Beiträge I*, estudia numerosos vocablos persas.

4. *The aramaic of Daniel*, en «Bibl. and Theol. Stud.», 1912, p. 261-305.

5. Cf. H. ROWLEY, *Darius the Mede and the four World Empires in the book of Daniel*, Cardiff 1935; cf. RB 1936, p. 130.

lomón o a Job no bastan para dirimir las controversias que crean los orígenes de los libros que se autorizan con estos nombres. Por otra parte, la hipótesis de una ficción literaria no contradice en sí misma a los datos de la crítica interna: es sencillamente conforme con los usos de la época. Por el contrario, hay que recurrir a procedimientos un tanto desacostumbrados para legitimar, en la hipótesis de un origen antiguo, las singularidades de la redacción, las anomalías históricas, tocantes a la historia babilónica, y las precisiones, bastante marcadas, concernientes al período macabeo. Finalmente, la ideología del libro disuade por sí misma una datación anterior a la era de los apocalipsis. Y si la unidad del libro es incuestionable, no menos evidente es que puede deberse lo mismo a un autor reciente que a un autor antiguo.

De ahí los matices que la crítica contemporánea aporta a las opiniones antiguas, heredadas del judaísmo rabínico. Las posiciones son demasiado numerosas y variadas para que podamos dar de ellas más que un breve croquis. Algunos autores se niegan a admitir la autenticidad daniélica integral, pero no se resignan a datar el conjunto de la obra en el período macabeo. J. A. Montgomery atribuye a un autor más antiguo (Daniel o algún desconocido) los capítulos históricos (1-6) y a un escritor de la época de Antíoco Epifanes los oráculos proféticos (cap. 7-12). Otros (Baumgartner, Hölscher, Haller) consienten en reunir el capítulo 7 con los seis primeros capítulos y datan esta fracción de la obra en los siglos III y IV. Otros (Riessler) hacen a Daniel autor de la sección profética, pero estiman que los relatos históricos son de fecha más reciente. Varios (Nikel, Götsberger, Lagrange) prefieren dejar en la indeterminación los elementos que un autor del siglo III o II utilizaría para componer la obra tal como la leemos actualmente, o incluso (Junker) restringen las adiciones del autor macabeo a las visiones de los capítulos 10-12. Sin hablar de las hipótesis de los que, explotando la diversidad de las lenguas y del contenido, dividen el libro en fragmentos, prontos a romper la sucesión literaria del arameo al hebreo y viceversa, sin lograr por ello suprimir las anomalías internas (Lods).

Uno se pregunta, en definitiva, si no habrá algún principio de sana crítica que autorice una conclusión más respetuosa con la fuerte unidad de la obra. El principio es precisamente que tal incontestable unidad exige la unidad de autor. Ahora bien, Daniel no puede ser el autor de la obra integral, como resulta del conjunto de argumentos aducidos en favor de un origen más reciente; tal es sobre todo la conclusión que se desprende de las hipótesis que tienden a rebajar la fecha de pasajes más o menos importantes hasta mediados del siglo II. En buena lógica hay, pues, que atribuir la obra entera a un escritor de la era de los Macabeos<sup>6</sup>.

6. Cf. H. H. ROWLEY, *The unity of the book of Daniel*, en *The servant of the Lord and other essays*, Londres 1952.

### § III. Fuentes anteriores.

Sería, con todo, exagerado concluir que el autor del siglo II no utilizó fuentes anteriores. La unidad del conjunto, que es de orden ideológico, no logra paliar la complejidad de los elementos, que es de orden literario.

Los relatos de la sección narrativa pudieron existir en estado de dispersión antes de ser reunidos. Su contenido conserva vestigios de cierta independencia primitiva (anomalías de dialecto entre 1,1-2,4a, y 2,4b-6,29; de fecha entre 1,1-2 y 2,1; actitudes demasiado versátiles de Nabucodonosor en 2,47; 3,13-19.95-96; 4,34; identidad de temas de los cap. 2 y 4, de 3 y 6; ausencia de toda mención de Daniel en 3, mientras que se evoca a sus compañeros en 2,17.40). Así también, a veces se pueden detectar suturas entre los episodios (1,21; 2,1; 6,1.29), e incluso con la ausencia de las mismas se atesta el aislamiento anterior de las relaciones.

Las visiones de la sección apocalíptica se destacan sobre un fondo contextual que no siempre es homogéneo: paso de la tercera persona (7,1; 10,1) a la primera (7,28; 8, 2.5.27; 9,2; 12,3), indicio de una aportación redaccional que prolonga el carácter narrativo de 1-6. El bilingüismo crea igualmente cierta heterogeneidad entre 7, donde por lo demás se trata de un sueño (7,1), como en 2 y 4, y 8-12, que relatan «visiones». En fin, la yuxtaposición completamente material de las relaciones de 7-12 (falta de conexión literaria, simples referencias cronológicas a los reinados de Baltasar, de Darío, de Ciro), acentúa todavía la impresión de una base múltiple.

Y si todavía se lleva más adelante el análisis, se revelan huellas de composiciones sucesivas: 2,43, en relación con 11,7.17, parece ser una adición a 2,41-42, centrada en la imaginería del sueño; las oraciones de 2 y de 9, por la manera como son introducidas, revelan un procedimiento similar. Probablemente habría incluso que pensar en un estadio en que las tradiciones orales habrían precedido a las elaboraciones escritas y a la redacción final. Actualmente la hipótesis se ve reforzada por un manuscrito de Qumrán<sup>7</sup>, donde se lee una narración paralela a Daniel 4, que pone en escena no ya a Nabucodonosor, sino a Nabonido. El punto de partida de la obra actual se debe, pues, alejar en el pasado: el autor utilizó variados materiales suministrados por tradiciones populares de origen oriental.

Estas ideas nos parecen concordar en su conjunto con los trabajos de Bentzen, de Rinaldi, de Ginsberg y de Cazelles. De ahí no es imposible deducir cierta cronología de la composición del escrito, si bien este punto es todavía objeto de serias discusiones entre los investigadores.

7. RB\* 1956, p. 407-415.

#### § IV. La personalidad del héroe.

Hoy día se discute sobre la personalidad del héroe. ¿Será éste el mismo que evoca Ezequiel (14,14.20; 28,5), o bien el profeta de la cautividad menciona a un personaje probablemente legendario conocido por los documentos de Ras Samra? El argumento gráfico sobre el que se ha fundado a veces la distinción de dos personajes, no parece absolutamente decisivo, pues el nombre de Dan-i-el, privado de la *yod* (*mater lectionis*) se escribiría en ugarítico: *dnil*. Más bien el paralelo que se hace en Ezequiel, entre Danel y Noé y Job, dos extranjeros al pueblo de Israel, es lo que hace creer a algunos que en el profeta de la cautividad no se trata del judaíta deportado a Babilonia. En cualquier hipótesis, es evidente que los caracteres del libro canónico no son en modo alguno incompatibles con la existencia real del personaje. Habrá más bien que notar que las composiciones apocalípticas judías se relacionan con personalidades reales, aunque a veces muy antiguas. Esto es por lo menos, al lado de los indicios concretos de la narración (1,1.2; 2,1; 3,1b; 5,1; 6,29), un argumento de algún valor.

#### § V. Procedimientos de la narración.

Con más discreción habrá que proceder si se trata de apreciar las dimensiones de las notaciones históricas de la sección narrativa. Parece ciertamente que el escritor del siglo II utilizó ampliamente el procedimiento midrásico componiendo una haggadá. Se proponía, en una palabra, redactar un comentario espiritual de los acontecimientos del período macabeo. El joven príncipe judío tendría, en el plano babilónico, un papel análogo al que sus mismos descendientes habían de tener en el transcurso de la persecución siria. Nabucodonosor evocaba a Antíoco, ambos profanadores del templo de Yahveh (2Re 23,9.13-15; 1Mac 1, 22-24.57-62). Babilonia, como Seleucia, se erguía contra Jerusalén, la ciudad del verdadero Dios. Se trataba de explotar este dato y de componer una historia ejemplar, como lo había sido la de Ahiqar en ambiente pagano y, todavía mucho mejor, la de Tobías en ambiente israelita.

Daniel y sus compañeros habrían sido escrupulosamente fieles a los preceptos de la ley sobre los alimentos (Dan 1,8-16). Los tres compañeros del profeta se habían negado a adorar la estatua de Nabucodonosor (Dan 3,12-18). El rey Darío no podrá vencer la intransigencia de quien le estaba obligado, cuando decreta que no se deben dirigir oraciones más que a él (Dan 6,11). ¡Hermosas lecciones para los judíos que tienen que habérselas con los decretos persecutorios de Antíoco!

He aquí que la resistencia de los huéspedes de Babilonia les sirve para contribuir con su sabiduría a la manifestación de Yahveh (Dan 1,17;

2,46-47; 4,34; 5,14-16). Yahveh opera prodigios para liberarlos de los males que han consentido en sufrir por su nombre (3,49-50; 6,22). ¿No es esto lo que sucederá cuando la persecución de Antíoco haya colmado la medida de la paciencia de Dios?

En vista del fin que se perseguía ¿qué importaban las transposiciones de nombres y de situaciones? Nabonido se podía sustituir Nabucodonosor, y Gubarú por Darío el Medo. Lo que importaba era explotar las tradiciones antiguas con el fin de iluminar, de animar y de sostener a los judíos perseguidos por Antíoco Epífanés. Y esto es lo que logra la sección haggádica.

#### § VI. Carácter de las visiones.

Es posible que aquí también sea el autor tributario de oráculos antiguos. No obstante, imprimió a estos elementos una forma original en relación con el genio de su tiempo. Lo apocalíptico inaugurado por el profeta Ezequiel (Ez 25-32; 37-39) había tomado vuelos. Varios poemas del libro de Isaías (Is 13-14; 24-27; 34-35) marcaban en este sentido una etapa importante. Ciertas partes de Henoc, del que recientemente se han descubierto fragmentos en Qumrán, se presentan bastante corrientemente como contemporáneos de la época macabea: el apocalipsis de las semanas, la caída de los ángeles, la asunción del héroe, serían anteriores al 165; el libro de los sueños, ligeramente posterior (hacia 161), proyecta vivas claridades sobre el de Daniel. Parece que se debe situar en esta corriente al autor del libro canónico. No le desagrada presentar la historia con revestimientos proféticos, dando así a la profecía precisiones que generalmente no comportaba, con el fin de encaminar mejor el espíritu del lector hacia los acontecimientos escatológicos, que estaban esbozados y figurados de antemano en la caída de los grandes imperios. Ésta es la finalidad de los capítulos 7 a 12 de la obra.

A este objeto servirán de preludios los oráculos de la sección haggádica. La interpretación del sueño de Nabucodonosor será incluso el *leitmotiv* que desarrollarán las evocaciones de los grandes imperios. De esta manera las visiones de los cuatro animales, del carnero y del macho cabrío, amplían y precisan los pronósticos formulados a partir de este oráculo clave. En ellas se exhibe toda la historia de Oriente, centrada en torno a los príncipes simbolizados por los animales. Los símbolos desaparecen en 10-11 para ceder el puesto a designaciones en cuyo anonimato no es difícil penetrar. Pero lo que impresiona y guía a la vez al lector, es el personaje que cierra la serie, el perseguidor por excelencia, Antíoco Epífanés. Por ahí se revela bien la intención del autor. Después de proponer a los judíos perseguidos el ejemplo de Daniel y de sus compañeros, después de subrayar las reacciones divinas en favor de los deportados, fieles en sus tribulaciones, enlaza con la época de que ha sacado sus ejemplos, la de sus



compatriotas que viven hoy día. Pone delante de sus ojos la acción de la Providencia que, a través de todas las catástrofes de imperios, sigue operando para el advenimiento del reino de Dios, protegiendo a su pueblo y mirando por su supervivencia. No cabe duda que al leer estas páginas fuertes, los judíos de la era macabea experimentaron consuelo y alientos. La obra de Dios se actúa en medio de las pruebas. Pero su realización está garantizada. La visión final (cap. 12), profética y, por consiguiente, más imprecisa, aporta a la obra la conclusión que sella poderosamente su unidad.

En cuanto a la profecía de las 70 semanas (cap. 9), es de índole particular. Es un ejemplo de *pešer*, es decir, de una actualización de las escrituras proféticas según los procedimientos de los *midrásim*. Podemos atenernos a las conclusiones del padre LAGRANGE sobre el alcance y el punto de remate de este profeta<sup>8</sup>: «... Atengámonos primeramente al sentido y, pues resulta que no se impone ningún cálculo, cesemos de buscar un argumento matemático sobre el año del nacimiento o de la muerte de Cristo en un oráculo que anuncia firmemente el advenimiento del reino de Dios. *Los acontecimientos del tiempo de Antíoco y de los Macabeos debían servirle de garantía cierta.*» La interpretación mesiánica en sentido típico es hoy generalmente aceptada; los judíos mismos interpretaban ya este oráculo sobre la época de Antíoco<sup>9</sup>. El gran argumento en favor de la interpretación macabea literal es el *Gesichtsfeld* (campo visual) habitual de la sección profética del libro de Daniel. En todas las visiones se reproduce el mismo plan general, y el término enfocado es siempre la época de Epifanes. No hay razón para hacer una excepción con la visión del cap. 9. La interpretación mesiánica en sentido literal ha tenido, sin embargo, algunos defensores recientes<sup>10</sup>. Notemos que el v. 24 es considerado a veces, incluso por los partidarios del sentido mesiánico típico, como mesiánico en sentido literal (cf. Ceuppens, ad. loc.).

## § VII. Significado religioso de la obra.

### 1. TEOLOGÍA DE LA HISTORIA.

El libro de Daniel, comentario haggádico y evocación apocalíptica de acontecimientos providenciales, es un testimonio cuyo significado se extiende a todos los siglos. Con razón ha notado Driver (*Introd.*, p. 512) que «traza una filosofía religiosa de la historia». Pero este elevado poder de expresión se encarna en el arranque decisivo que toma el mesianismo en estas páginas totalmente vibrantes con la esperanza asegurada del triunfo final de Dios. Brevemente, el mensaje de Daniel resume y amplía

8. RB\* 1903, p. 198.

9. F. CEUPPENS, *De prophetis messianicis\**, Roma 1935, p. 490-521; G. RINALDI, o.c., Turín 1947.

10. R. P. CLOSEN, «*Verbum Domini*» 1938, p. 47-56, 115-125; LEVESQUE, «*Rev. Apol.*», 1939, I, p. 90-94; J. LINDER, *Commentarius in librum Danielis\**, París 1939.

la expectativa de los siglos pasados y futuros. Es un punto de llegada y un punto de partida.

Un punto de llegada. En efecto, la dialéctica de Daniel se sitúa al final de una larga corriente tradicional. Concretando la lucha entre Dios y el mal en la oposición de los imperios al pueblo escogido, concentra la larga sucesión de los afrontamientos que había simbolizado o descrito la historia, desde los orígenes (rebelión de Adán, de la humanidad, de los constructores de Babel) hasta las resonantes invasiones de los potentados de Asur (Teglat-Falasar III, Salmanasar V, Senaquerib) y de Babilonia (Nabopolasar, Nabucodonosor). Esta dialéctica es un eco de los comentarios de los profetas: las naciones paganas, aun cuando Dios las utiliza para castigar a su pueblo, están condenadas a la ruina (cf. Is 10,5-19.27c-34+14,24-27; Jer 50,51; Is 13-14), mientras que a Israel está prometido el triunfo (cf. Is 10,20-27ab; 41,8-20; Ez 36-37). Gran número de naciones explotadas por los *nabies* se vuelven a encontrar en el marco de las enseñanzas daniélicas: Ezequiel (38,15-18) y Joel (4,2,9-14) enfocan las últimas pruebas del pueblo de Dios; la idea del juicio de Dios sobre las naciones es común a todos los grandes oráculos proféticos (Am 1-2; Is 14,24-27; Sof 1-2; Jer 12,14; 25,15; Ez 25-32; Jl 4,1-17); la resurrección de los muertos había sido confusamente evocada en el apocalipsis de Isaías (26,19) y de Ezequiel (37,11-14). Aun los símbolos tan familiares a Daniel — gran árbol derribado, leones, leopardos, carneros, machos cabríos — no carecen de relación con libros más antiguos (cf. Os 13,7-8; Is 15,9; Jer 5,6; 49,19; 50,17; Zac 10,3). Y la roca de donde se desprende la piedra que rompe la estatua (Dan 2,44-45) ¿no será la misma de Isaías (17,10; 26,4; 32,2) y del Deuteronomio (32,4-15), es decir, Yahveh en persona? Todas estas aportaciones del pasado fueron recogidas, explotadas, revalorizadas por el autor de Daniel. La síntesis que de ello resulta es la obra de este escritor poderosamente original. Y es tal la riqueza condensada en este bloque de historia profética, donde la coyuntura presente se apoya en tantas situaciones anteriores, que no se vacila en augurar lo que será el porvenir.

### 2. EL MESIANISMO.

Así también el mesianismo toma aquí un nuevo y renovado impulso. En todas las épocas la lectura de Daniel invita a sustituir los imperios simbolizados por los animales o designados con expresiones anónimas, por otros imperios y otras fuerzas, herederas de los monstruos del caos como sus predecesores, y que harán oposición al reino de Dios y de su Ungido. Por siglos y siglos continuará la lucha entre la ciudad de Dios que se va construyendo y la ciudad del demonio que pasará por sucesivos desmantelamientos. Así el Apocalipsis de san Juan, calcando sus procedimientos en los del autor de Daniel, aplicará el mismo método a las condiciones de su tiempo. Ampliando incluso las perspectivas, presentará

en el marco de un renovado simbolismo, pero por no pocos títulos tributario del de nuestra obra, una visión de las pruebas de la Iglesia primitiva, particularmente de las persecuciones de Nerón y de Domiciano. Los apologetas del porvenir podrán a su talante, si ya no imitar el procedimiento, por lo menos deducir y aplicar la lección. Más bien que buscar en símbolos que recubren acontecimientos pasados, indicaciones concretamente figurativas de situaciones futuras, lo que harán será explotar los triunfos de Dios sobre las potencias monstruosas del mal, con miras a reconfortar la fe, a galvanizar la esperanza y a recalentar la caridad: en tanto esperan que se verifiquen, al final de una historia accidentada y tumultuosa que descubrirá entonces su pleno sentido, la apoteosis triunfal de Dios, el reinado universal de Cristo, la felicidad de los elegidos. Concluyamos con LAGRANGE: «(Daniel) fue el primero en enfocar la historia mundial... como una preparación del reino de Dios, en soldar discretamente esta espléndida aurora con las esperanzas de Israel, en conducir el designio de Dios sobre los hombres hasta el umbral de la eternidad»<sup>11</sup>.

Añadamos a esta apreciación general un punto preciso muy importante. Con Daniel, el enviado divino encargado de realizar acá abajo el reino de Dios, adopta una actitud completamente nueva: no es ya únicamente el rey, hijo de David; aquí es evocado bajo los rasgos misteriosos del Hijo del hombre, venido sobre (o con) las nubes del cielo. Mesianismo trascendente que prepara directamente el camino al Nuevo Testamento. Diversos exegetas (Procksch, Eichrodt, Feuillet, Jacob) ponen esta nueva concepción en relación con la visión de Ezequiel (cap. 1), de la gloria divina «como una figura de hombre» a las orillas del *Kabaru*. Algunos incluyen también en esta concepción las grandes amplificaciones de los sapienciales (Prov 8; Eclo 24; Sab 6-9) sobre la Sabiduría divina personificada. El desarrollo ulterior de la tradición sobre el Hijo del hombre (Henoc, el Nuevo Testamento) parece darles razón<sup>12</sup>.

11. *Le judaïsme avant Jésus-Christ\**, Paris 1931, p. 72.

12. A. FEUILLET, *Le fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique\**, RB 1953, p. 170-202 y 321-346.

CAPÍTULO NOVENO

ESDRAS Y NEHEMÍAS

BIBLIOGRAFÍA

- Introducciones, traducciones, comentarios en p. 218 (A. GELIN, BJ\*; P. MEDEBIELE, PBC\*; M. REHM, EBi\*...).
- W. RUDOLPH, *Esra und Nehemia samt 3. Esra*, Tubinga 1949.
- K. GALLING, *Esra-Nehemia*, Gotinga 1954.
- A. FERNÁNDEZ, *Comentario a los libros de Esdras y Nehemías\**, Madrid 1950.
- B. M. PELAIA, *Esdra e Neemia\**, Turin - Roma 1957.

§ I. El libro.

1. DIVISIÓN.

Los libros de Esdras y de Nehemías formaban en su origen un solo bloque con los libros de las Crónicas, cuyo relato continúan (cf. Esd 1,1-4 y 2Par 36,22). Además, Esdras y Nehemías, como las crónicas, no fueron divididos en dos tomos sino en fecha tardía. La versión alejandrina había en un principio respetado la unidad material del libro (cf. Swete, Rahlfs). No se sabe bien cuándo ni bajo qué influjos comenzó a operarse la división. El subtítulo que se lee al comienzo del Nehemías actual pudo ser tomado como título de una obra distinta (cf. L. GAUTIER, *Intr. à l'A. T.* II, p. 380). Una vez que se hubo aceptado el corte, resultó en la traducción griega: 'Εσδρας α' (el tercer libro de Esdras: el apócrifo); 'Εσδρας β' (nuestro primer libro de Esdras); 'Εσδρας γ' (nuestro segundo libro de Esdras, o Nehemías). Pero en la mayoría de las ediciones de los LXX, nuestros dos libros de Esdras y de Nehemías siguen formando un solo bloque ('Εσδρας β'). En los cánones latinos la división es siempre efectiva. La Vulgata la ha consagrado y la Biblia hebrea de Daniel Bomberg (1517) la aceptó.

2. ASPECTO DEL RELATO BÍBLICO.

La historia general<sup>1</sup> nos ha permitido ya situar la obra de los adelantados de la restauración. La presente relación, redactada en el transcurso

1. *Supra*, p. 246ss.

del siglo III, puesto que es obra del Cronista<sup>2</sup>, está centrada en tres temas principales: la reconstrucción del templo (Esd 1-6, excepto 4,6-23); la reparación de la ciudad (Esd 4,6-23; Neh 1,13); el establecimiento del judaísmo sobre sus bases jurídicas (Esd 7-10).

Después del edicto de liberación, vuelven a Jerusalén varios convoyes de judíos fieles. A la cabeza del primer grupo se coloca Sesbasar, príncipe de Judá (Esd 1,8), quizá de sangre real (1 Par 3,18, griego), que tenía el rango de *peha* (gobernador, alto comisario: Esd 1-2). Sin embargo, sobre Zorobabel, del linaje de David (Esd 3,2.8: cf. Ag 2,23), recae el honor de restaurar el altar de los holocaustos y de inaugurar la reconstrucción del templo, detenida pronto por los samaritanos (Esd 3,1-4; 5)<sup>3</sup>.

Después de los reinados de Ciro y de Cambises, siendo favorable la coyuntura política, los reconstructores vuelven a poner manos a la obra, animados por Ageo (cf. Ag 1,1-2,10) y Zacarías (cf. Zac 1,16; 4,8-10). Las obras se ven de nuevo contrariadas, esta vez por las autoridades persas, pero por fin se llevan a término después de haber justificado su legalidad. En el templo reedificado, el año 6.º de Darío, celebran la pascua los repatriados (Esd 5,1-6,22).

Luego recobra vida la comunidad espiritual. Esdras, diputado por Artajerjes el año 7.º de su reinado, reglamenta el ejercicio del culto y suprime las uniones mixtas (Esd 7-10).

El 20.º año de Artajerjes, Nehemías llega a Jerusalén. Hace que se reconstruyan las murallas, obra interrumpida hasta entonces por intrigas de los samaritanos (Esd 4,6-23), trata de asegurar la paz social, decreta medidas de seguridad y preludia la cohabitación (συνοικισμός, sinecismo) (Neh 1,1-7,73a).

Entonces volvemos a encontrar a Esdras, *asistido por Nehemías* (cf. Neh 8,9), que procede a la lectura de la ley, a la celebración de la fiesta de los tabernáculos y a una ceremonia expiatoria, sancionada por un compromiso comunitario (Neh 7,73b-10,40).

Viene luego la entrada en vigor del sinecismo y la dedicación de las murallas, con inserción de listas diversas (Neh 11,1-12,47).

El *peha*, que se había reintegrado a Babilonia el año 32.º de Artajerjes, regresa a Judea con la autorización del mismo príncipe y dicta severas medidas contra abusos flagrantes (Neh 13).

2. *Infra*, p. 663s.

3. Optamos por la distinción de Sesbasar y de Zorobabel. La comparación de Esd 1,8 (Sesbasar, príncipe de Judá) y Esd 3,2.8 (Zorobabel, hijo de Sealtiel y, por tanto, *nieto* de Yoyakín) no se opone a esta distinción, si se tiene presente 1 Par 3,18, griego, donde se presenta a Sesbasar como hijo de Yoyakín. Pero tampoco la confrontación entre Esd 1,5-11 y Esd 2,2 (cf. Neh 7,7) probaría que Sesbasar fuese Zorobabel, sino en la medida en que el convoy de 2,1ss, ciertamente anterior a la reconstrucción del templo (cf. 2,70), hubiera de identificarse con el de 1,5ss. Finalmente, la duda que se cierne sobre la autenticidad del nombre de Zorobabel en 3,2.8 impide que se puedan relacionar legítimamente estos textos con Esd 5,16 para deducir la identificación de estos dos personajes. El texto de Zac 4,9 no puede tampoco ser decisivo, puesto que Zorobabel asumió muy pronto la función de constructor. En estas condiciones, la distinción de los nombres responde seguramente a la de los personajes, y las tentativas a que había que recurrir para imponerlos a un mismo e idéntico sujeto pierden todo su interés práctico.

## § II. Ensayo de reconstrucción cronológica.

Al leer el relato bíblico no se puede menos de tropezar con anomalías de presentación. El examen de las fuentes y la crítica de su explotación permiten idear un orden cronológico más satisfactorio<sup>4</sup>.

### 1. FUENTES DEL AUTOR.

La armazón de la obra está constituida principalmente por la relación de Esdras y la de Nehemías.

La relación de Esdras se puede distinguir fácilmente si se quiere utilizar los datos cronológicos evidentemente emparentados que se leen en Esd 7,9 (primer día del primer mes); 8,31 (12.º día del mismo mes); 7,8-9 (primer día del 5.º mes); Neh 7,73b-8,18 (8 primeros días del 7.º mes); Esd 10,9 (20.º día del mes 9.º); 10,16.17 (del primer día del 10.º mes al primero del primer mes). Según estos datos, Esdras debió de permanecer en Jerusalén alrededor de un año. La relación global de su informe, destinado a las autoridades persas, se extendería de Esd 7,1 a 10,44, y de Neh 7,73b a 9,37).

La relación de Nehemías comprende los siete primeros capítulos del libro, excepción hecha de dos documentos que fueron insertados, uno contemporáneo, 3,1-32, que conserva, bajo el aparato de un dispositivo quizá ficticio, los nombres de los reconstructores; el otro (7,6-73a), de origen más antiguo, que enumera a los primeros repatriados. A este conjunto hay que añadir Neh 13,1-31, relación de la segunda permanencia del *peha*, y sin duda 10, cuyos últimos versículos 31-40 están en conexión con 13: Nehemías figura en cabeza de los firmantes del compromiso comunitario. Fragmentos del final del libro forman también parte del mismo conjunto: Neh 11(1-2.20.25a); 12(27a.30-32.37-40.43), mientras que Neh 11(21-24.25b-35) y 12(1-9.10-11.12-26) debieron de añadirse más tarde.

Claramente resalta también la fuente aramea. De ella procede el relato de la obstrucción opuesta por los samaritanos contra la restauración de las murallas (Esd 4,6-23) y el de la reconstrucción del templo (Esd 5, 1-6,18). En el interior de este documento están insertadas piezas de canchillería de auténtico origen persa (Esd 4,9-10.11b-16.17b-22; 5,7b-17; 6,2b-12).

Quizá convenga admitir una fuente hebrea como base de los primeros capítulos de Esdras (Esd 1,1-4; 5). Algunas precisiones (Esd 1,2-4.8-11) parecen exigirla.

4. Cf. A. GELIN, *Esdras-Néhémie\**, 13-22 y 49-50.

## 2. EXPLOTACIÓN DE LOS DOCUMENTOS.

El Cronista desmembró la relación de Esdras insertando la sección que debía seguir a Esd 8,36 (lectura de la ley, fiesta de los tabernáculos, confesión de los pecados) en el marco del libro de Nehemías (Neh 7, 73b-9,37).

El Cronista no se hace generalmente notar en la relación del documento, excepto, quizá, arreglando el texto cuando el relato está en tercera persona. Probablemente compuso el prólogo (Esd 7,1-11); no se puede decir lo mismo con tanta seguridad del firmán de Artajerjes, cuya tonalidad bíblica resalta netamente.

La relación de Nehemías, habida cuenta de los documentos de fechas diversas que encierra, no sufrió tampoco importantes retoques redaccionales. El acento de intensa emoción que la distingue, excluye toda sospecha de falsificación. Si la mano del Cronista se echa de ver en 12,33-36.41-42, es precisamente porque estas perícopes se destacan del conjunto de la relación.

La fuente aramea fue reproducida manifiestamente en sentido inverso de los acontecimientos. La oposición desencadenada contra la restauración de las murallas (Esd 4,6-23) es evidentemente posterior a la reconstrucción del templo: los nombres de los monarcas citados bastan para demostrarlo. Así también se observa cierta torpeza en la sutura entre Esd 4,5 y 4,1: el versículo 24 del cap. 4 es redaccional.

En cuanto a la fuente hebrea, lo más probable es que, si existió, la absorbió el Cronista en su relación. Por lo demás, siempre habrá alguna dificultad para interpretar correctamente a Esd 3,2,8 y 4,1-3: Sesbasar parece haber sido sustituido por Zorobabel, como también parece haberse expresado prematuramente el encono de los samaritanos (compárese 3,8 con 5,2 por una parte, y 4,1-3 con 5,3). ¿No habría querido paliar la inercia de los repatriados, que censura bastante acremente Ageo (Ag 1,14-15)?

## 3. ORDEN CRONOLÓGICO.

### *El problema.*

Después de situados los documentos, sería relativamente fácil la reconstrucción cronológica, si no subsistiesen dudas sobre las fechas respectivas de las actividades de Esdras y Nehemías.

El problema se ha reducido generalmente a estos dos postulados: Nehemías supone a Esdras o Esdras supone a Nehemías. Si Esdras precedió a Nehemías, la permanencia del escriba en Jerusalén habría de datarse en el año 7.º de Artajerjes I (464-424), es decir, el 458, y la primera permanencia de Nehemías, el año 20 del mismo Artajerjes, o sea, el 445.

Si Nehemías precedió a Esdras, éste no pudo venir a Jerusalén sino el año 7.º de Artajerjes II (405-359), o sea, en 398<sup>5</sup>.

La primera opinión fue sostenida por los comentaristas antiguos y todavía hoy cuenta con numerosos defensores, particularmente Eissfeldt, Höpfl-Miller, DE VAUX,<sup>6</sup> Fernández. La segunda está representada por Van Hoonacker con la mayoría de los exegetas contemporáneos: Touzard, Mowinckel, ROWLEY<sup>7</sup>, SNAITH<sup>8</sup>, Cazelles. Por una parte y por otra se aducen argumentos de calidad, sea que se invoque la necesaria prioridad de la restauración legal y cultural de Esdras, o la necesaria prioridad de la actividad política y social de Nehemías, o que se pongan de relieve ciertos detalles de la crónica, favorables a una u otra de las tesis<sup>9</sup>.

### *Una hipótesis de transacción.*

No podemos entrar en los dédalos de la controversia. Ante la dificultad de optar positivamente, podemos inclinarnos hacia la hipótesis Esdras-Nehemías, observando que la secuencia Nehemías-Esdras exige que se introduzcan dos Artajerjes, siendo así que la Crónica parece conocer uno solo.

Pero también es tentadora la solución de transacción que, pese a las objeciones que puede suscitar, tiene por lo menos la ventaja de romper el dilema: Nehemías supone a Esdras, o Esdras supone a Nehemías. Basta con que se sitúe la misión de Esdras entre las dos misiones de Nehemías. Entonces se leería en Esdras 7,8: el año 27 (Wellhausen, Procksch) o el 37 (Bertholet, Albright, Gelin, Rudolph) del rey (Artajerjes I), o sea, el 438 ó 428. La opción por el año 27 tendría la ventaja de justificar la presencia de Esdras cerca de Nehemías al momento de la promulgación solemne de la ley (Neh 7,73b-8,1-18; cf. 8,9) y de explicar por qué se desplazó

5. Prescindimos de las hipótesis abandonadas, de Kaulen, Hoberg y Lagrange (1894). Este último ha adoptado las posiciones de Van Hoonacker, que han sido expuestas en particular en RB<sup>18</sup> 1890, 151ss y 317ss; 1923, 481ss; 1924, 23ss.

6. *Israël*, en SDB IV, col. 764-769, París 1948.

7. *The chronological order of Esdras and Nehemias*, cf. *The Servant of Lord*, p. 131-159, Londres 1952.

8. *The Date of Ezra's arrival in Jerusalem*, ZAW 1951, p. 53-65.

9. En favor de la hipótesis Esdras-Nehemías se alega el orden de la relación bíblica actual; la existencia de un material cultural en tiempos de Nehemías, fruto de la misión de Esdras (Esd 7, 14-22); la dolorosa sorpresa del escriba frente a los matrimonios mixtos (Esd 9-10), difícilmente explicable si había colaborado ya con Nehemías en la extirpación de esta plaga (Neh 10,31); sobre todo, el carácter preliminar de la obra espiritual de Esdras frente a la actividad, más bien político-social, de Nehemías.

En favor del orden Nehemías-Esdras se hace notar, sobre todo, la contemporaneidad de Esdras y de Yohanán, que fue sumo sacerdote en 411-408 (*Doc. de Elephantina*, Pap. Cowley 30) y era hijo (Esd 10,6) o más bien nieto (Neh 12,10.11.12) de Eliasib, también sumo sacerdote y contemporáneo de Nehemías (Neh 3,1; 13,4); la alusión de Esdras a la obra de Nehemías (Esd 9,9), siendo así que la memoria de Nehemías no hace la menor mención de la de Esdras; la actitud más bien tolerante del *peha* frente a los matrimonios mixtos, muy poco concebible si Esdras había tomado ya medidas draconianas (compárese Esd 9-10 y Neh 6,18; 10,31; 13,23-27); la situación de Jerusalén a la llegada de Esdras (8,29; 10,5), consecuencia del sinecismo de Nehemías (Neh 11,1-2); la ausencia de toda familia regresada con Esdras (Esd 8,1-20) en la lista de Neh 3; el papel tan esfumada de Esdras bajo el gobierno de Nehemías, poco conciliable con las altas funciones que parece haber desempeñado anteriormente (cf. 8,2,4; 12,35)... Cf. V. PAVLOVSKY, *Die Chronologie der Tätigkeit Esdras. Versuch einer neuen Lösung*, Bt<sup>18</sup> 1957, p. 257-305 y 428-456.

la relación de Esdras, juntándose la actividad del escriba a la del *peha*. Así se respondería a la doble exigencia: Esdras y Nehemías se supondrían mutuamente.

Según esta conjetura, el orden de los acontecimientos sería el siguiente:

*De 538 a 520* llegan a Jerusalén diversas caravanas de repatriados, en primer lugar la de Sesbasar. Éste pone en condiciones el altar de los holocaustos y echa los primeros fundamentos del templo (Esd 1,1-3,13).

*De 520 a 515*, la obra de reconstrucción, estimulada por Ageo y Zacarías (Esd 5,1; cf. Ag 1-2; Zac 2,5-17), es llevada a término por Zorobabel. Se consagra el templo y se celebra la pascua (Esd 5,1-6,22).

*Entre 515 y 445* se debe situar la oposición eficaz de los samaritanos a la restauración de las murallas (bajo Jerjes I, 486-465, y Artajerjes I, 464-424; Esd 4,6-23).

*El año 20 de Artajerjes (445)* inaugura Nehemías su primera misión. Se reconstruyen las murallas, se toman las disposiciones con miras al sinecismo, se realiza la operación y se celebra la dedicación del templo (Neh 1,1-4,17; 6,1-7,73a; 11,1-20,25a; 12,27-32,37-40,43). Se restablece el orden material.

*El año 27 de Artajerjes (438)*, Esdras se preocupa por organizar el régimen espiritual de la comunidad (Esd 7,1-8,36). Da lectura a la ley (Neh 7,73b-8,12), preside la fiesta de los tabernáculos (8,13-18), decide suprimir las uniones mixtas (Esd 9-10) y despierta en sus compatriotas justos sentimientos de arrepentimiento (Neh 9,1-2).

*El año 32 de Artajerjes (433)*, Nehemías, después de doce años de gobierno (Neh 5,14), regresa a Susa. Sin embargo, antes de la muerte de Artajerjes (424) realizará una segunda misión en Judea. Durante esta segunda permanencia, el *peha* deberá reaccionar, en la línea trazada por Esdras, para garantizar contra los abusos el estatuto cultural y legal de la comunidad (Neh 13,4-31). En estas coyunturas someterá a la ratificación por los jefes, los levitas, los sacerdotes, etc., el protocolo de renovación de la alianza (Neh 10).

Quede sentado que no hemos querido aquí sino formular una hipótesis. Se puede preferir cualquiera de las soluciones, todas igualmente hipotéticas, propuestas por los autores. Si se opta por la que se sigue más comúnmente: Nehemías-Esdras, será fácil disponer los acontecimientos en función de esta sucesión y dar un relieve más impresionante a la misión de Esdras, venido a Judea en 398, el año 7.º de Artajerjes n<sup>10</sup>.

### § III. Valor histórico.

Nunca se apreciará demasiado el valor histórico de estos libros. Las fuentes del Cronista son ciertamente de buena ley y los manejos a que

10. Cf. CAZELLES, *La mission d'Esdras\**, VT 1954, p. 113-140.

él las sometió no pueden contrarrestar la importancia de la masa de testimonios esenciales. Por lo demás, las referencias expresas o tácitas a la historia de Oriente dejan la mejor impresión. Las medidas conciliantes de los Aqueménidas frente a la comunidad jerosolimitana se hallan perfectamente en la línea de las disposiciones habituales de estos príncipes para con las provincias tributarias<sup>11</sup>. Es también justo notar la exactitud de diversos detalles de la obra: el dispositivo administrativo del Estado persa está presentado correctamente, con notaciones bastante precisas sobre las relaciones de los gobernadores entre sí y con el gran rey (Esd 4, 7-23; 5,3-17; 6,1-13). La oposición samaritana se revela totalmente conforme a la mentalidad endémicamente antijudaíta del antiguo reino del norte, agravada por el sincretismo debido a las aportaciones de los deserrados de Mesopotamia (2Re 17,24) y que, endurecida, acabará en el judaísmo cismático del Garizim. Así también la restauración obedece a los oráculos proféticos del pasado, al mismo tiempo que halla notable consonancia en los de la época (Ag 1-2; Zac 1-8 y también Mal 1,6-10; 2,1-24). El gran digesto histórico legislativo, redactado sin duda en Babilonia, no hace sino orquestar las atestaciones del Cronista. Por lo demás, ¿cómo explicar en la época de la invasión helenística la reacción de los asideos y la revuelta de los macabeos, si los repatriados, hijos espirituales de Ezequiel, no hubiesen traducido en obras y concretado en los hechos el ardiente impulso dado por el profeta de la cautividad?

Se puede, sin embargo, con razón observar que el Cronista deja traslucir algunas de sus tesis directrices, principalmente su adhesión a la monarquía davidica, que se transparenta a través de las menciones de los repatriados *judaítas* y *benjaminitas* (Esd 1,5; 4,1; Neh 11,4); la importancia que atribuye a las instituciones «davidicas»: ritos culturales, oficios de los sacerdotes, funciones de los levitas (Neh 12,44-47).

### § IV. Significado religioso.

¿Hay necesidad de subrayarlo? La obra de los restauradores aparece como una renovación de las intenciones salvíficas de Dios. Constituye una nueva etapa en la marcha hacia Cristo, después de las de la promesa, de la alianza, de la cautividad babilónica. Pero esta etapa tiene caracteres particulares que es necesario especificar.

Se distingue en primer lugar por el aspecto exclusivamente religioso que reviste la comunidad. Se pudo creer hallarse ante una restauración del reino terrestre de David, un advenimiento del príncipe mesiánico, el establecimiento del reino universal de Yahveh (Ag 2,4-9; Zac 6,10-17; cf. Is 60-62). Pronto hubo que renunciar a toda ilusión. Ni Zorobabel, si bien descendiente de David (Esd 3,2) y aclamado por Ageo (Ag 2,23),

11. R. DE VAUX, *Les décrets de Cyrus et de Darius sur la reconstruction du Temple\**, RB 1937, 29-57.

ni con más razón Nehemías, que no era del linaje davídico, restaurarán la realeza. Uno y otro, yahvistas fervientes, entregados a la gran obra de la restauración, dan ejemplo de perfecta lealtad frente a las autoridades persas. Éstas, pese a ciertas medidas liberales (Esd 1,7-10; 6,4b-5.8-10; 7,13-26; Neh 2,4-9), no dejaban de dar muestras de cierta rudeza en el plano de la administración (Esd 4,6-23; 5,3-5), sobre todo en materia fiscal (Neh 5,4.15). No se podía esperar ya la autonomía política. Así los repatriados se reconcentran en sí mismos, en torno al templo, a la sombra de las murallas. La ley, enriquecida, meditada y profundizada, reconocida, por lo demás, como ley de Estado por Babilonia, vendrá a ser objeto de sus meditaciones. Poco a poco tejerá en torno a ellos una red de observancias. La comunidad judía se orientará más bien hacia su perfeccionamiento específico, el yahvismo, y no tanto hacia la reconquista de la independencia civil.

De ello resultará una tendencia marcada al aislacionismo. El judaísmo, efecto de la restauración, se encaminará hacia cierto juridicismo. Cerca protectora, pero también muro de separación para con los gentiles. Así, por reacción, el judaísmo parecía correr peligro de quedar sumido en el esoterismo, en lugar de abrir a las naciones las puertas de entrada en el reino de Dios.

No fue así. Los profetas sabrán sostener la esperanza mesiánica. Ésta se manifiesta a sus miradas en un acrecentamiento y en una mayor irradiación de luz. Es cierto que el reino de Dios les aparece centrado en la ciudad santa, coloreado con las tintas del judaísmo. No por eso se deja de celebrar la conversión de los paganos (Is 56,1-8). El universalismo religioso se afirma constantemente (Is 66,18.21; 24,18-23; 25,6-10; Mal 1, 10-14; Jl 3,1-4). Inspira cantos en que se celebra la afluencia de los pueblos a las ceremonias sagradas (Sal 96,7-8; 98,4-6). En realidad, un aliento misionero anima a los mejores hijos de Israel.

Pero ¿no es precisamente en la cristalización de sus instituciones religiosas, en su celo por la ley y en su solicitud por profundizarla interiorizándola, donde los súbditos de Zorobabel, de Nehemías<sup>12</sup> y de Esdras hallan la fuerza para corresponder, a pesar de las contraindicaciones de la hora, a los envites de los nabíes? Desde luego, las almas mediocres se encastillarán en el egoísmo y se quejarán a Dios de que la situación es ruda (Mal 2,17). Algunos desórdenes de antes de la cautividad volverán a tomar cuerpo: particularmente desigualdades sociales, con los excesos que de ellas se seguirán por una parte y por otra (Neh 5; Zac 7,8-12; 8,16-17). No se cerrará fácilmente la llaga de los matrimonios mixtos (Mal 2,10-16) y los fraudes culturales se verán favorecidos por la pobreza de numerosos oferentes (Mal 1,8.12-14). Sin embargo, nobles israelitas afinarán su conciencia de lo divino. A medida que ésta se espiritualiza, se opera un acercamiento entre las almas y Dios. Los salmos de los *'anavim* re-

12. J. COSTE, *Portrait de Néhémie\**, en «Bible et Vie chrétienne», 1953, 44-56.

suenan con lamentos conmovedores, a través de los cuales se adivina la intimidad de los autores con Yahveh (Sal 116; 120; 123; 124; 130; 131, etcétera). Otros poemas exaltan a Dios, bienhechor de su pueblo, fiel a su alianza, que se complace en los homenajes agradecidos de los habitantes de Jerusalén (Sal 111; 112; 135; 136).

Frente a estas manifestaciones consoladoras adquieren consistencia las instituciones esbozadas en la cautividad: sinagogas, donde se leen la ley y los profetas; corporación de los escribas, fieles a las tradiciones de Ezequiel y de Esdras; consejo de los sanhedritas, que revestirá más tarde una importante forma jurídica<sup>13</sup>.

En esta ascensión espiritual perseveró — así podemos por lo menos suponerlo — lo mejor de la comunidad hasta la terrible crisis que la sacudió desde sus fundamentos, la crisis del helenismo, después de la conquista de Oriente por Alejandro Magno. El libro de Nehemías termina bastante bruscamente: quizá tenía una continuación que no ha llegado hasta nosotros.

13. J. TOUZARD, *L'Âme juive au temps des perses\**, RB 1916, p. 299-341; 1917, 54-137 y 451-488; 1918, 336-402; 1919, 5-88; 1920, 5,42; 1923, 59-79.

## CAPÍTULO DÉCIMO

## EL LIBRO DE LAS CRÓNICAS

## BIBLIOGRAFÍA

- Introducciones, traducciones, comentarios en p. 218 (L. MARCHAL, BPC\*; H. CAZELLES, BJ\*; J. GÖTTESBERGER, HSAT\*...).
- A. M. BRUNET, *Le Chroniste et ses sources\**, RB 1953, 481-508; 1954, 349-386.
- A. BEA, *Neuere Arbeiten zum Problem der Chronikbücher\**, Bi 1941, 46-58.
- W. RUDOLPH, *Chronikbücher*, Tübinga 1955.
- K. GALLING, *Die Bücher der Chronik*, Gotinga 1954.
- G. VON RAD, *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes*, Stuttgart 1930.
- A. C. WELCH, *The Work of the Chronicler, its Purpose and Date*, Oxford 1939.
- A. NOORTZIJ, *Les intentions du chroniste*, RB 1940, 161-168.

En la Biblia hebrea, los dos libros que se suelen llamar «Crónicas» se presentan con el título de *dibrej hayyamim*, es decir, acontecimientos o hechos *de los días* (diario) o, quizá, *de los años* (anales). En realidad, su contenido no está en modo alguno determinado por jornadas o por años. Así, el nombre de *Chronicon totius divinae historiae* que les dio san Jerónimo, conviene mejor al conjunto de estos relatos, si no a su tendencia literaria.

Sin embargo, el título de «Crónicas» fue durante mucho tiempo suplantado por el de *παρρησιόμειων* (LXX), Paralipómenos, generalmente utilizado por los padres con el sentido de «cosas omitidas» (por los libros históricos anteriores), con preferencia al de «cosas transmitidas», sostenido por algunos autores modernos.

En su origen, nuestros libros de las Crónicas se hallaban reunidos en un solo tomo. La división data de la traducción alejandrina. Las versiones ulteriores la vulgarizan. A partir de 1448 es introducida en los manuscritos hebreos. La Biblia de Bomberg la consagró (1517).

Por lo demás, es cierto que los libros de Esdras y de Nehemías continúan el relato de esta obra. No hay más que comparar 2Par 36 con Esd 1,1-4 para darse plena cuenta de ello. Así también las semejanzas de vocabulario, de estilo y de mentalidad revelan por una parte y por otra la unidad de autor.

## § I. Aspecto general de la obra.

Si se tiene en cuenta esta última consideración, la obra del Cronista aparece como el fragmento más considerable de una historia que, partiendo de los «origenes», conducía al lector hasta fines, y quizá más adelante, de la época persa. Reducida a las dimensiones de los dos libros de los Paralipómenos, abarca el período que va desde la Creación hasta el comienzo de la cautividad. Hay, sin embargo, que observar que la larga etapa desde Adán hasta David está sobre todo representada por genealogías (1Par 1-9), mientras que la que va de David a la cautividad incluye amplificaciones más o menos importantes sobre los reyes davídicos (1Par 10-29: David; 2Par 1-9: Salomón; 10-36: príncipes de Judá).

Esta presencia de las genealogías al comienzo del libro es por sí misma significativa. Es sabido que la mentalidad de Israel, conforme al derecho semita primitivo, atribuía un valor de primer orden al grupo (familia, clan, tribu). La responsabilidad, concebida entonces como colectiva, obligaba a tener al día los árboles genealógicos. Y si es cierto que el Cronista da puntos de ventaja a la corriente universalista, no hay que olvidar tampoco que la reforma de Nehemías y de Esdras había favorecido accidentalmente cierta tendencia al aislacionismo. El judaísmo revistió por un momento este aspecto. Se tenía interés en exhibir la propia ascendencia israelita.

## § II. Fuentes del cronista.

## 1. FUENTES HISTÓRICAS.

La obra fundamentalmente repite, en forma antológica, escritos antiguos, que completa con tradiciones orales.

El autor utiliza en primer lugar escritos anteriores, cuyo texto reproduce a veces con o sin modificaciones apreciables. Así podemos notar, entre las fuentes que tuvo a la vista:

1.º *Escritos inspirados*. En la sección 1Par 1-9, las genealogías están tomadas de los libros del Génesis, de los Números, del Éxodo, de Josué, de Rut... A partir de 1Par 10 hasta el fin, relatos enteros provienen de los libros de Samuel y de los Reyes (1Sam 31 - 2Re 24). Asistimos a un reemplazo masivo que, por lo demás, se explica muy bien, si se tiene en cuenta el procedimiento de la época (cf. las relaciones del *Deuteronomio* y del *código de la alianza*; los primeros oráculos de *Jeremías* y *Oseas*), y sobre todo la mentalidad que la sostiene (culto de la Escritura, de cuya meditación se alimenta y cuyos hechos interpreta): así también, aun cuando el cronista se dispense de citar sus fuentes, el modo de pensar de sus lectores no podía menos de reconocerse.

2.º *Fuentes profanas.* Aquí, por el contrario, las referencias<sup>1</sup> son explícitas. A veces se leen en el cuerpo de los relatos, pero las más de las veces al final de las perícopas.

Algunas de estas fuentes pertenecen a una colección de *escritos históricos*: libro de los reyes de Israel y de Judá (2Par 27,7; 35,27; 36,8, etc.); libro de los reyes de Judá y de Israel (2Par 16,11; 25,26; 32,32, etc.); libro de los reyes de Israel (1Par 9,1; 2Par 20,34); hechos de los reyes de Israel (2Par 33,18); *midrâš* del libro de los Reyes (2Par 24,27). Los cuatro primeros títulos representan probablemente una sola obra. Es posible que el *midrâš* mismo no designe un escrito diferente: el género literario aparece en todas partes semejante. Así el cronista habría tenido a su disposición una compilación bastante vasta, que incluía documentos muy diversos, algo así como un legajo, cuyas piezas no respondían precisamente a cierta unidad. Por lo demás, es imposible saber si tales documentos son paralelos o idénticos con los que evocan los libros de los Reyes, si fueron reelaborados conforme al patrón de éstos, y hasta qué grado, en ciertas relaciones, el cronista depende más o menos directamente de estas fuentes o de los libros mismos de los Reyes.

## 2. OTRAS FUENTES.

Otras fuentes no canónicas son atribuidas a personalidades conocidas: Samuel, el vidente (1Par 29,29); Natán, el profeta (ibid. y 2Par 9,29); Gad, el vidente (1Par 29,29); Iddó, el vidente (2Par 9,29; 12,15); Semeías, el profeta (2Par 12,15); Jehú, hijo de Hananí (2Par 20,34); Hozay (quizá: *hōzîm*, los videntes, o *hōzaywi*, sus videntes [de Manasés]: 2Par 33,19); *midrâš* de Iddó, el profeta (2Par 13,22); la visión de Isaías (2Par 32,32); Ahías de Siló (2Par 9,29); la relación de los hechos de Ozías, redactada por Isaías, el profeta (2Par 26,22).

Por razón de las cualidades de los personajes alegados, estas fuentes se llaman *proféticas*. Se observa que se sirven de testigos escalonados en planos históricos más o menos lejanos (siglos x-viii). Es posible que estos escritos constituyeran un relato único, una antología de relaciones proféticas (cf. la lectura *hōzîm*, sugerida por los LXX en 2Par 33,19); ¿no se creía que los primeros libros históricos habían sido escritos por nabies? Sin embargo, esta posibilidad dista mucho de imponerse: los textos alegados no son indiscutiblemente favorables a esta hipótesis. Así también la opinión contraria carece igualmente de pruebas. Por lo demás, excelentes críticos piensan que estos escritos de Samuel, de Iddó, etc., están revestidos de un nombre que, conforme al uso de la época, pudiera muy bien ser sencillamente una ficción literaria. Así, nos hallaríamos en presencia de documentos de fecha reciente, análogos a tantos otros de época tardía, tales como los apocalipsis, los apócrifos... Nótese, si-

guiendo a muchos, la literatura no canónica de Qumrán, archivo de una secta: Lucha de los hijos de la luz, *midrâš* de Habacuc. Así el carácter mismo de las fuentes que el cronista utilizó bajo la inspiración, nos induce a pensar que su obra debía tener afinidad con procedimientos de redacción similares.

Finalmente, debió también de recoger tradiciones orales: recuerdos conservados en ambiente judaíta, transmitidos después del retorno de Babilonia por los repatriados y, a veces, asociados a acontecimientos más recientes. Seguramente estas tradiciones no se insertaron sin cierta vacilación en la trama de la obra. Debían de constituir elementos flotantes que el Cronista fue colocando según el marco que se les asignaba y quizá también según la relación que tenían con el fin que se proponía.

## § III. Fin y género literario de las Crónicas.

En efecto, el cronista obedecía a una intención determinada. Si se la juzga por los resultados que da la confrontación de su relación con el contenido de las fuentes controlables (especialmente Sam y Re), no se puede renunciar a la convicción de que nuestro autor indudablemente se preocupó de redactar una historia, pero que al mismo tiempo quiso deliberadamente poner de relieve una doctrina religiosa. A decir verdad, lo que fundamenta esta convicción no es la comparación material de su relato con los documentos utilizados, sino más bien la comparación formal de las dos series de escritos. Hay una tendencia que se afirma constantemente: se trata de justificar por la historia las soluciones que se dan, en ambiente posterior a la cautividad, a problemas complejos y, especialmente, de referir a David los elementos fundamentales de la comunidad judía, sin descuidar, no obstante, los orígenes mosaicos del mismo estatuto davidico.

Ahora bien, tales procedimientos son un aspecto de cierto género literario característico de la época: el *midrâš*.

### 1. EL «MIDRÂŠ»<sup>2</sup>.

El *midrâš*, de acuerdo con el sentido religioso del verbo *daraš* (interrogar a la divinidad), es un escrito que se aplica a escudriñar y a explotar textos antiguos con miras a una explicación del presente. Por lo demás, la búsqueda así emprendida no obedece a las exigencias que le impone nuestra mentalidad occidental. La exégesis que nosotros practicamos tiende a dar a los textos el alcance que parece requerir la reconstitución objetiva del medio y del tiempo. Así también por este medio descubrimos los géneros literarios de la Biblia, sin excluir el *midrâš*. La búsqueda

1. E. PODECHARD, *Les références du Croniqueur\**, en RB 1915, p. 236-247.

2. Véase infra, p. 183ss y 640s.



midrásica se proponía más bien hacer brotar de los textos — en lugar de circunscribir su significado preciso — las más numerosas y diversas concepciones, a fin de sacar del estudio de los libros sagrados el máximum de justificación y de edificación. La palabra de Dios, al revestirse del lenguaje de los hombres, no debe perder nada de su evocación universal. Se halla cargada de todo un cúmulo de conocimientos, contiene la universalidad del saber. Hay, pues, que recurrir a ella, interrogarla con la razón, pero también «solicitarla» con la imaginación. Tal será la obra de investigación de los autores de *midrašim*. Ostentará carácter histórico, filosófico, jurídico y místico. En definitiva, el *midrás* es a la vez una forma de especulación intelectual y de amplificación imaginativa, fundada en la Escritura y en el sentido de la tradición<sup>3</sup>.

Los aspectos que ha revestido el *midrás* son múltiples<sup>4</sup>. Se disciernen sus realizaciones en toda clase de libros. En los sapienciales, los ordenamientos legales dan lugar a transposiciones de lenguaje; así, en ciertos proverbios que constituyen una especie de modernización de la ley, destinada a divulgar el yahvismo. Asimismo los antiguos relatos dan lugar a amplificaciones imaginativas: compárese en este sentido Sab 10,15-12,27 (evocación del éxodo) y 16,1-19,22 (las plagas de Egipto) con los relatos del Pentateuco; el *midrás* es aquí una como sonorización de la historia. En el género profético, la historia adquiere una estructura que le da un sentido, mientras que el porvenir se colora según la mentalidad de la época de los nabíes (cf. Ez 16,40-45; Is 40s; Dan 1-6). En las producciones legalistas, los antiguos textos historicojurídicos pululan de detalles y moralejas; basta comparar el código sacerdotal con los relatos más antiguos (J, E, D). Finalmente, en los libros históricos, se utilizan o sencillamente se reemplazan fuentes (canónicas o no) con la intención bien definida de adaptarlas, aunque sea embelleciéndolas, a las necesidades de una tesis, conforme a la exégesis tradicional de una época determinada. Tobías, Judit, Ester nos suministran ejemplos que se han hecho ya clásicos, de la literatura midrásica<sup>5</sup>.

Los libros de las *Crónicas* deben interpretarse en función del género literario. El cronista admite ciertos datos objetivos: en este sentido, es historiador. Pero los compone a veces con miras a adaptarlos a la finalidad de su tesis: en este sentido, es autor midrásico. De ello se resiente la interpretación de su objetividad<sup>6</sup>.

## 2. POSICIONES CRÍTICAS.

En este respecto hay que evitar dos posiciones exageradas. La primera es la de WELLHAUSEN. Según él, el *midrás* es sencillamente una idealización del pasado. Los autores de los *midrašim* no pueden informarnos sino sobre las concepciones históricas y doctrinales de su tiempo. Sólo partiendo de estas concepciones se representan los siglos pasados. Así el cronista judaizó, a la luz del código sacerdotal, la historia del Israel antiguo (*Prolegomena* VI, 1905, 165-223). A decir verdad, los discípulos de Wellhausen han sido generalmente menos radicales que el maestro. Consienten en tener por válidos cierto número de documentos que utiliza el Cronista. No consideran como unilateralmente inadmisibles los detalles propios de la obra. Sin embargo, las posiciones esenciales continúan todavía en su modalidad rígida en Torrey (1900-1910), Curtis (1930), Pfeiffer (1941). Con J.W. Rothstein (1923), la teoría vira en favor de una valorización histórica de las *Crónicas*. Se admiten fuentes serias, contemporáneas de las de Samuel y de los Reyes, incluso parcialmente idénticas con estas últimas. Una primera redacción habría elaborado estas relaciones según el modelo de P; una segunda, según el Hexateuco. Von Rad<sup>7</sup> (1930) admite estos dos estratos, pero acentúa el influjo del Hexateuco y subraya fuertemente el de D. Según A.C. Welch (1939), el segundo estrato resultaría de un compromiso en el que P triunfaría de D, que efectivamente había inspirado al primer redactor. En definitiva, la corriente wellhauseniana reviste cierta forma, según la cual la influencia de P, asociada no ya estrictamente a la de D, sino a la del conjunto del Hexateuco, habría actuado sobre el Cronista, sin negar que éste sea todavía tributario de fuentes históricas dignas de Crédito.

La segunda actitud, reaccionando contra la minimización de la historia en el seno de los Paralipómenos, pone empeño en explicar las mínimas divergencias con procedimientos que no tienen suficientemente en cuenta el género literario del libro. Resulta de ello una impresión que podría fácilmente provocar en el lector la convicción contraria a la que se ha querido engendrar.

En resumen, la exégesis católica se orienta actualmente en una dirección que, sin suscribir las apreciaciones intemperantes de la crítica radical, se esfuerza por tener en cuenta los procedimientos literarios de la época, para apreciar el exacto valor objetivo de los relatos del cronista.

De esta manera nosotros no consideramos necesariamente como imaginativos todos los detalles añadidos a Sam-Re. Las fuentes distintas de estas obras a que nos remite el Cronista, no eran forzosamente indignas de crédito. Los mismos documentos explotados por Sam-Re podían contener informaciones no utilizadas que un historiador posterior estaba en condiciones de apreciar. Así el Cronista, dado que la religión de Israel

<sup>7</sup> G. VON RAD, *Das Geschichtsbild des Chron. Werkes*, Stuttgart 1930.

<sup>3</sup> Cf. R. BLOCH, *Midrash\**, SDB v, col. 1263s.

<sup>4</sup> Véase supra, p. 183-186.

<sup>5</sup> Cf. A. ROBERT, RB\* 1935, p. 345-350.

<sup>6</sup> Cf. LAGRANGE, RB\* 1916, p. 501-504; *Le judaïsme avant J. C.*, p. XV-XX; L. DENNEFELD, *Le judaïsme biblique\**; A. VINCENT, *Le judaïsme\**, Paris 1932, p. 38-56; J. BONSIRVEN, *Exégèse rabbinique, exégèse paulinienne\**, p. 250-259 y passim; SDB\* IV, col. 565-567.

se basaba en historia, no podía, cualesquiera que fueran sus intenciones, hacer gravemente abstracción de la objetividad sin exponerse al peligro de ver su tesis debilitada por descuido exagerado del testimonio de los hechos.

A una exégesis concreta incumbe hacer juiciosamente las distinciones que se imponen. Generalmente se tienen por exactas diversas informaciones propias de las Crónicas: ciudades fortificadas por Roboam (2Par 11,5-12a) y por Ozías (26,6-15); edificios construidos por Jotam (27,3b-4); detalles sobre la sepultura de Asá (16, 14) y de Ezequías (32,33); detalles sobre la muerte de Ocozías, asesinado por Jehú (22,7-9); circunstancias de la muerte de Josías en Megidó (35,20-25). . . Documentos de origen extrabíblico han confirmado a veces las relaciones de nuestro autor: inscripción de Karnak a propósito de la invasión de Sesac (2Par 12,2-11); inscripciones de Asarhadón y de Asurbanipal, concernientes a Manasés (33,11-13). Con razón se nos presenta el reinado de Yotam como una era de prosperidad y de éxitos militares (27,3-6; cf. Is 2,7-16). Los detalles suministrados por los Paralipómenos acerca del acueducto subterráneo de Ezequías (32,30) son más completos que la breve mención del segundo libro de los Reyes (20,20). . .

Por el contrario, el autor abre a veces perspectivas que no corresponden a puntos de vista de sus predecesores. Se da el caso de que haga omisiones importantes, de que modifique las expresiones, invierta el orden de los acontecimientos, añada glosas personales, comente hechos a la luz de la tradición.

Dos ejemplos de este género han venido a ser clásicos: pasa en silencio el adulterio y el homicidio de David. No hace mención de los dramas que ensangrentaron la vejez del monarca. Si se trata del censo y de la peste, es porque estos acontecimientos estaban ligados con la elección del emplazamiento del templo, cuya construcción debía preparar David. Y aun así, no es Dios, sino Satán quien inspira al rey la idea de hacer un censo (1Par 21,1; cf. 2Sam 24,1).

La idealización de Salomón es todavía más atrevida. Ni una palabra de concurrencia con Adonías ni de caídas al final de su vida. Si ofreció sacrificios en Gabaón, no fue para conformarse con los usos de su tiempo (cf. 1Re 3,2-3), sino porque en este alto lugar se hallaba «la tienda de reunión de Dios», que Moisés había construido en el desierto (2Par 1,3): de ahí la explicación del versículo 4, destinada a justificar a David, que había ofrecido sacrificios en Jerusalén.

Se tiene por lo demás la sensación de que se encarece un tanto el proceso de la retribución terrena. Los reyes buenos — los que se sitúan en la línea del Deuteronomio o del Código sacerdotal, destruyendo los lugares altos, protegiendo a los levitas — son colmados de bendiciones (2Par 14-15: Asa; 17-20: Josafat; 29-32: Ezequías; 34-35: Josías). Sin embargo, el ojo de Dios está al acecho de sus menores infidelidades (2Par 16,1-12; 20,35-37; 32,31; 35,20-22). Se adivina lo que estaba reservado a los sobe-

ranos infieles. Joram de Judá perderá no sólo su hegemonía sobre Moab (2Re 3,4-27) y sobre Edom (8,20-22), sino que sufrirá también una invasión de los filisteos y de los árabes, será devorado por una enfermedad de las entrañas y excluido del sepulcro de sus padres (2Par 21,11-20; cf. 2Re 8,24). Acáz, al que el autor de los Reyes había ya abrumado (2Re 16,1-20), recibe penas redobladas en las Crónicas (2Par 28,5-8).

En resumen, el cronista tiene una manera de ver o, cuando se tercia, de no ver, que no pocas veces contrasta con los datos de Sam-Re, única obra histórica con la que podemos confrontar sus relatos. Si a esto se añade que las divergencias (cf. la sinopsis de Vanutelli) son a veces difícilmente conciliables (compárese 2Sam 21,19 y 1Par 20,5; 2Sam 8,18 y 1Par 18,17; 2Sam 24,24 y 1Par 21,10; 1Re 9,10 y 2Par 8,8. . .), resulta evidente que nuestro autor sacrifica de buena gana las preocupaciones del historiador a las miras del panegirista, del apologista o del teólogo.

#### § IV. Valor religioso de la obra.

Esto nos lleva a explicitar las intenciones y el objetivo propio del cronista. Su fin principal es ofrecernos una vista panorámica del reino de Dios en el marco de la monarquía davídica, pasada, pero no caducada.

Las mismas genealogías revelan ya este designio: las líneas genealógicas de las tribus cismáticas no se prosiguen más allá de la época de David; las de los benjaminitas y de los levitas, permanecidos fieles a la dinastía, se prolongan hasta la cautividad; en cuanto a la genealogía de los descendientes del rey santo, se prolonga hasta la época de Esdras y de Nehemías (siglo v).

En las Crónicas los reyes de Israel sólo intervienen en la medida en que los hijos de David tuvieron relaciones con ellos. Y *el mismo David es sin duda el que constituye el centro* y el punto culminante de la relación; él será el principal artífice del reino de Dios. ¡Júzguese de ello!

Así como Moisés había sido el mediador de la Alianza concluida entre Yahveh y la comunidad israelita del Sinaí (la *'edah* de la redacción sacerdotal), así también David será colocado a la cabeza de la alianza (2Par 13,5), que ha de asociar a Dios con la comunidad (*qâhâl*) llamada a vivir en Canaán. Esta alianza, cuyo efecto se extenderá a los reyes davídicos, inaugura verdaderamente el reino universal de Yahveh: aun después del cisma de las tribus del norte, las fronteras de Judá y de Benjamín se abrirán a los diversos clanes nacidos de Jacob: gentes de Efraím, de Manasés, de Simeón, de Aser, de Isacar, de Zabulón (cf. 2Par 15,8-15; 30,1-22). Incluso poblaciones extranjeras, y hasta representantes de Egipto, no serán excluidos. El reino de que David es promovido jefe, es un reino universal.

Se comprende que toda la visión histórica del cronista se deba ajustar a este dato fundamental cuyo color mesiánico es evidente. Así el oráculo

de Natán adquiere nuevo brillo (compárese 2Sam 7,14.16 y 1Par 17,13.14): queda rebasado el horizonte de Salomón. El templo, la morada de Yahveh, aparece como el centro del culto realizado. ¿Cómo no hacer remontar a David toda la *liturgia* organizada en él? El hijo de Jesé no sólo trasladó el arca de la casa de Obededom al Sión, no sólo preparó la construcción de la casa de Yahveh, sino que él mismo organizó el servicio de la morada. Así vemos a los levitas fusionarse con los sacerdotes (1Par 23). La ley sacerdotal y la tradición deuteronomica limitaban sus atribuciones (Núm 1,50-54; 3,7.8; 4,15; 7,9; Dt 10,8; 18,1-8), pero la liturgia davídica los habilita para desempeñar funciones en el santuario hasta que acaben por ejercer sus oficios en el templo. En una palabra, David fue quien instituyó a los levitas, como Moisés había creado los sacerdotes. Él fue quien determinó las clases y los detalles de los cargos de unos y de otros, quien creó la organización de la música sagrada: de él proviene todo el funcionamiento del templo (cap. 24-26).

Este templo conoció ya, como era justo, una gloria deslumbrante. Toda la vida de Israel está centrada en él. La vida moral y religiosa, la santificación de las almas se opera en él mediante el recurso a los actos rituales, purificaciones, sacrificios, sobre todo sacrificios de acción de gracias y participación en los banquetes sagrados. Allí es donde se va a buscar a Dios, allí donde se le encuentra, pues la alianza ha de renovarse después de las apostasías, ha de profundizarse según se vaya ampliando la revelación. Y el cronista se complace en evocar las fiestas solemnes, celebradas al canto de los salmos, mientras los músicos hacen resonar las arpas y las cítaras, las trompetas y los címbalos (2Par 5,11-14; 6,6; 29,25-30; 30,21).

Así se presenta a los ojos del cronista la comunidad religiosa en el reino de Dios que presidieron ya David y sus sucesores, los ungidos de Yahveh, los predecesores del Mesías. En una época en que se demostraba imposible la restauración de la monarquía histórica, ¿no convenía por lo menos restaurar el prestigio de la casa de David, reaccionar contra los reproches dirigidos a la dinastía, subrayar sus méritos y con ello mantener la fe y la esperanza en un segundo David, valorizar los oráculos de los nabíes y los ardientes llamamientos de los salmistas (cf. Sal 89)?

De esta manera se afirma la ardiente convicción religiosa del cronista en estos cuadros en que la historia se amplía en favor de la teología del reino. La obra de Ezequiel y la ley sacerdotal marcan profundamente el espíritu del libro, así como las descripciones de los ritos sagrados. La legislación del Deuteronomio acentúa, aun más fuertemente que en los libros de los Reyes, los juicios pronunciados acerca de los príncipes, e inspira las reformas y los progresos que se operaron en el reino (Asá, Josafat, Ezequías, Josías). La trascendencia de Yahveh, cada vez más reconocida, mantiene a las almas en el respeto del ideal monoteísta, que se va afirmando y afinando cada vez más a medida que se percibe mejor la espiritualidad y la santidad del ser divino (ángel de Yahveh). Sin embargo, su amor

es factor de gozo y de alegría. Vemos ya que el rey pacífico sustituye al Dios guerrero. El reino davídico es un reino de paz, defendido por Yahveh, si se le es fiel, o paternalmente castigado por el Dios celoso, si se viene a herir su amor.

## § V. Fecha de la obra.

El contenido del escrito, la lengua de época tardía, la influencia del código sacerdotal en las concepciones y en la terminología del autor no permiten evidentemente situar la redacción de las Crónicas antes de la cautividad. Si se quieren tener en cuenta las numerosas listas genealógicas que prolongan sus descendencias hasta después del retorno de la cautividad, y si se atiende sobre todo a la genealogía de los descendientes de David, prolongada hasta fines del siglo v, no se podrá asignar a la obra una fecha anterior al año 400. Por lo demás, se llega a la misma conclusión si se tiene presente la unión primitiva de las Crónicas con Esdras-Nehemías, como también el influjo de Esdras y de la *tôrâh* en la mentalidad del autor. Se comprende que Albright opte por este *terminus a quo* y sitúe la redacción de la obra a principios del siglo iv. No obstante, si se mantiene la unidad de autor (contrariamente a Galling que admite dos cronistas), parecerá que la obra debe pertenecer a una época todavía más reciente. La sola mención del sumo sacerdote Yaddúa en una lista de Nehemías (12,22) invitaría a descender hasta después de 330, por haber sido el pontífice, si se ha de creer a Josefo, contemporáneo de Alejandro Magno. Es cierto que la pericopa de Nehemías pudo haberse añadido al texto primitivo. Pero se habla también de «dáríco» en el contexto de la historia de David (1Par 29,7). Tal designación monetaria supone que se ha perdido ya de vista la referencia a Darío, en este tipo de cambio. Ahora bien, el último príncipe de este nombre, Darío III Codomano, murió en 330 en Hecatónpilos, después de la batalla de Arbela. Así también la fisonomía del escrito se adapta muy bien a una fecha bastante avanzada en el transcurso del siglo iii: en efecto, puesto que el autor parece querer operar una concentración en torno al templo, nos inclinamos mucho a creer que redacta su obra en la época en que el yahvismo judaico corre riesgo de sumergirse tras los esfuerzos conjugados del *cisma samaritano*, que se desarrolla a partir de 350 y desemboca más tarde en la construcción del templo del Garizim, de la *conclusión de los sumos sacerdotes*, sucesores de Simón I el Justo, con los tobiadas (hermana de Onías II casada con un hijo de Tobías hacia el 240), y del *apoyo financiero* de Ptolomeo III Evergetes (intendencia de José hacia 220). Nos hallaríamos, pues, en la segunda mitad del siglo iii. Por lo menos consta que Eupólemo utilizó en 157 el libro de las Crónicas traducido al griego. Es igualmente verosímil que el Siracida se refiera a él en su retrato de David (Eclo 47,2-11) hacia el año 180.

§ VI. Canonicidad y uso litúrgico.

Habiendo sido tal el clima en que apareció la obra, es bastante obvio pensar que no podía agradar a los agentes de discordia, los sacerdotes saduceos y que, en cambio, agradaría a los judíos fervientes, los asideos, y más tarde a los fariseos. La oposición retardó la inscripción del escrito en el canon judío: figura en él en último lugar, separado de Esdras y de Nehemías, que habían sido admitidos anteriormente. Su canonicidad fue sin duda reconocida oficialmente en el sínodo de Jamnia (hacia el 95 de nuestra era): como los saduceos habían perdido toda su autoridad después de la destrucción del templo (70), se impuso el parecer de los fariseos.

Si se exceptúa, quizá, la iglesia siríaca, los cristianos admitieron sin dificultad la canonicidad de este libro. Además, el espíritu de la obra respondía fácilmente al de las primeras comunidades fundadas por los apóstoles. Los mismos autores del Nuevo Testamento se refirieron más o menos abiertamente al texto del cronista (cf. Mt 23,35 y 2Par 24,21, y los contextos; Heb 9,11-12 y 1Par 16,1-2; Heb 11,13 y 1Par 29,15). La liturgia lo utiliza algunas veces. Se puede notar principalmente el cántico de laudes de la *feria secunda* (1Par 29,10-13), varias antifonas o responsorios de vísperas o de las horas diurnas (navidad, Trinidad, sagrado Corazón, santos ángeles), el ofertorio del común de la dedicación (1Par 29,17-18).

PARTE QUINTA

LOS LIBROS DEUTEROCANÓNICOS

por A. Lefèvre

#### BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Véanse los comentarios generales en p. 218.

- R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament. I. Apocrypha*, Oxford 1913 (APOT).  
E. KAUTZSCH, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments 1, Die Apokryphen*, Tubinga 1900.  
W. O. E. OESTERLEY, *An Introduction to the Books of the Apocrypha*, Londres 1955.  
L. E. TONY ANDRE, *Apocryphes de l'Ancien Testament*, Florencia 1903.  
BRUCE M. METZGER, *An Introduction to the Apocrypha*, Nueva York - Oxford 1957.

Los libros deutero-canónicos no son menos inspirados que los proto-canónicos. Pero en su conjunto expresan una etapa más avanzada de la revelación. Aun en los casos en que se trata de fragmentos de libros, el resto de cuyos capítulos figura en el canon palestino (Daniel y Ester), estos fragmentos revelan otra manera, otra mentalidad. Desde no pocos puntos de vista aparecen como la prolongación de los hagiógrafos; así es preferible tratarlos aparte, a continuación de estos últimos. Recordemos que los protestantes los llaman «apócrifos».

Estos libros, en número de siete, no forman una verdadera colección. En ellos se refleja la variedad de los géneros literarios de los hagiógrafos. Hay relatos edificantes, meditaciones y enseñanzas sapienciales, historias de tendencias diversas. No obstante, todos ellos tienen algunos rasgos comunes. Todos ellos son de fecha reciente y en la época en que se compusieron había ya pasado la era de la espontaneidad: estas obras pertenecen a la literatura de reflexión. Por lo demás, estos frutos de la edad madura son verdaderamente preciosos; la reflexión sobre la historia y la literatura del pasado hace avanzar la tradición de Israel hasta los umbrales del Nuevo Testamento.

Generalmente sólo poseemos el texto griego en los manuscritos y ediciones de los LXX.

#### CAPÍTULO PRIMERO

#### BARUC

#### BIBLIOGRAFÍA

- Introducciones, traducciones, comentarios en p. 218 y 666 (A. GELIN, BJ\*; L. DENEFELD, BPC\*; V. HAMP, EB\*; B. P. SAYDON, CCHS\*...).
- A. GELIN, DTC, *Tables\**, 1, 379s, París 1953.  
A. PENNA, *Baruch\**, Turín - Roma 1953.  
P. HEINISCH, *Zur Entstehung des Buches Baruch\**, en «Theol. und Glaube» 20 (1928) 696-710.

Los manuscritos de los LXX colocan a continuación del libro de Jeremías el de Baruc, las Lamentaciones y la Carta de Jeremías, generalmente en este orden. El mismo orden se observa en las listas de libros declarados canónicos por los padres griegos (Atanasio, Cirilo de Jerusalén) y por el concilio de Laodicea (p. 61s). Así Baruc es considerado como un apéndice de Jeremías, hasta tal punto que se lo cita bajo su nombre; tal es el caso de las más antiguas citas que se conocen (Atenágoras, Ireneo).

Nuestra Vulgata añade la Carta de Jeremías al libro de Baruc, del que forma el capítulo 6. Es un accidente sin consecuencias: el largo título que anuncia la carta, muestra suficientemente que se trata de una obra distinta. En cambio, los buenos manuscritos de la Vulgata omiten completamente a Baruc, como lo hacía san Jerónimo, obsesionado por la *hebraica veritas*. En la Biblia latina se incluyó una versión anterior.

#### § I. Composición.

Después del prólogo (1,1-14) se distinguen netamente tres partes: un salmo de penitencia (1,15-3,8), un elogio de la sabiduría identificada con la ley (3,9-4,4), finalmente un discurso de exhortación y de consolación (4,5-5,9). Estas piezas pertenecen a tres diferentes géneros literarios, oración sálmica, poema sapiencial, discurso profético. Si a esto se añade que el griego, al principio muy semitizante, se vuelve bastante puro en la última parte (de ahí la hipótesis de un original hebreo perdido) y que el discurso final supone muy próximo el retorno a Jerusalén, mientras que el prólogo nos sitúa a comienzos de la cautividad, se comprenderá que sea muy discutida la unidad de autor. Pero las opiniones son muy diver-

gentes en cuanto al autor o la datación de las diferentes partes. Hay católicos que sostienen que el salmo es de Baruc, pero, siguiendo a Heinisch, atribuyen el discurso final a un discípulo del Segundo Isaías y colocan el poema sapiencial en una fecha indeterminada después de la cautividad. Otros optan por fechas que se escalonan del siglo III antes de J.C. hasta el siglo II de la era cristiana. Resulta que los criterios internos son difíciles de manejar.

De hecho, si el libro es de Baruc, difícilmente se explica que el original fuera descuidado por la tradición judía. Por el contrario, es sabido que estaba admitida la pseudoepigrafía, incluso por parte de los autores inspirados (Ecl, Cant, Sab del pseudo-Salomón). Hay, pues, derecho a preguntarse si no se trata aquí de la misma ficción literaria; esto sorprendería tanto menos cuanto que el pseudónimo de Baruc es frecuente en la literatura apócrifa. El examen de la obra nos permitirá formarnos una opinión sobre la cuestión.

## § II. Contenido.

Según el prólogo, la oración se leyó en Babilonia el día del aniversario de la destrucción de Jerusalén, el 5 del mes de ab, durante la asamblea en que se leyó la ley. Peregrinos que partían para Jerusalén, donde iban a celebrar la fiesta (de los tabernáculos) se llevaron consigo la oración para hacerla recitar en la casa del Señor durante la fiesta y en el transcurso de los días feriados que la seguían, haciendo que se ofrecieran allí sacrificios. Todo esto está muy en consonancia con las costumbres de las juderías de la dispersión, tal como se las conoce desde la época de Esdras hasta la de san Pablo. Tenemos justamente dos oraciones análogas de Esdras, compuestas en circunstancias parecidas (Esd 8; Neh 9). Pero el prólogo añade cierto número de detalles, fechas, nombres propios, circunstancias históricas, que proporcionan más dificultades que informaciones útiles. No se sabe a qué año referir la fecha del 10 de siván (1,8); en cambio, el año 5, el 7 del mes (1,2) sorprende tanto más cuanto esta fecha parece tomada de 2Re 25,8, con la sustitución de «mes» por «año». En todo caso, difícilmente podemos imaginarnos a los judíos, 5 años después del saqueo de Jerusalén, reunirse en torno a Jeconías (cf. 2Re 25,27), y a Nabucodonosor restituir los despojos del templo. La idea de orar por Nabucodonosor y por su hijo Baltasar (?; cf. Dan 5,2) desborda con mucho las recomendaciones de Jer 29, y se inspira más bien en la práctica en uso a partir de la época persa (Esd 6,10; 7,23). Finalmente, y sobre todo, la suposición de que entonces había en Jerusalén un culto regular, con posibilidad de ofrecer holocaustos, está en contradicción con la historia; nada semejante tuvo lugar antes del regreso del sumo sacerdote Josué (Esd 3). Así pues, es más razonable decir que este prólogo de una construcción artificial, por lo menos según la ma-

nera de ver de los modernos; porque desde el punto de vista de la época es sencillamente historia edificante. Las fechas y los nombres propios utilizados sirven para insertar en la grande historia religiosa de Israel el acontecimiento regular de la peregrinación anual, que evocaba las grandes fechas del retorno después de la cautividad en espera de la restauración definitiva. Este procedimiento revela una época tardía, muy lejana de los tiempos de Baruc.

La *oración de los desterrados* (1,15-3,8) tiene su punto de apoyo en una humilde confesión de los pecados para invocar la misericordia divina. Este género literario, salmo y penitencia colectiva, se descubre en todos los libros del Antiguo Testamento (1Re 8,46-53; Sal 79; Eclo 36,1-19; Dan 3,26-45). La idea viene de los profetas, Oseas (14,3-4) y sobre todo Jeremías (3,22-25; 10,19-25; 14,19-22; etc.); el tipo más acabado es Is 63,11-64, 11. Nuestro salmo tiene mucha afinidad con las oraciones de Esdras (Esd 9,6-15; Neh 9,6-37), y todavía más con los formularios casi idénticos de Neh 1,5-11 y Dan 9,4-19.

En el interior de un género literario así establecido, buscando además su inspiración en la ley de Moisés (sobre todo Dt 28-30), citada expresamente, y en las palabras de Jeremías fáciles de reconocer, nuestro autor llegó, no obstante, a crear una pequeña obra maestra original que suscitó, como es sabido, el entusiasmo del buen La Fontaine. Supo hacer progresar la oración por olas sucesivas, que en parte se recubren y a la vez se empujan unas a otras. Un sentido religioso muy profundo apoya en la vergüenza por el pecado la seguridad de obtener el perdón de Dios y de cantar sus alabanzas.

Para datar esta oración se la ha relacionado con la de Dan 9, que Baruc habría imitado. Pero es difícil saber en qué sentido se ejerce la influencia, o si las dos piezas no dependerán más bien de alguna oración usual. Por lo demás, la doctrina de Baruc sobre las postrimerías, menos avanzada que la de Daniel, indicaría más bien una fecha anterior. Se situaría muy bien hacia principios del siglo II, con Ben Sirá, que ofrece también un buen término de comparación (Eclo 36).

La pieza de estilo sapiencial (3,9-4,4) es una exhortación, como lo indican las fórmulas de introducción (3,9-14) y de conclusión (4,2-4). El cuerpo del trozo es un *himno a la sabiduría* (3,15-4,1). La sabiduría está fuera del alcance de toda búsqueda humana. Los ricos y los poderosos de la tierra, los pueblos de Oriente que pasan por los más sabios, la ignoraron, así como los famosos gigantes de otros tiempos, razón por la cual todos perecieron. Es inútil subir al cielo para buscarla, ni atravesar los mares para procurársela con dinero; quien creó el mundo y lo gobierna es el único que la conoce; él la dio a Jacob su servidor. Esta sabiduría se ha mostrado entre los hombres; es la ley divina y eterna, que da la vida.

Nuestro autor imita aquí el himno a la sabiduría de Job 28; pero sigue sacando su inspiración religiosa de Dt 30 (cf. Dt 4,1-8). También Ben Sirá ofrece términos de comparación (Eclo 1,1-20; 24,1-32), que revelan una

atmósfera común. Se puede, pues, admitir que esta composición data también de los alrededores del año 200.

El *discurso de consolación* con que termina el libro (4,5-5,9) responde simétricamente al salmo de penitencia de los comienzos. Al dirigirse a los hijos de Israel (4,5-9), el poeta les recuerda que la fuente de sus males está en haber ofendido al Dios eterno, su autor que los alimentó, y también a Jerusalén, su madre que los crió. El discurso pasa así a la boca de Jerusalén, que recuerda a sus hijos lo que ha tenido que sufrir por su indocilidad, y las súplicas que dirigía al Eterno en su favor. Estos gritos han sido escuchados y así anuncia a sus hijos su próximo regreso (4,9-39). El Eterno responde en efecto, por boca del profeta, para hacer saber a Jerusalén que su luto ha terminado, que le van a ser devueltos sus hijos (4,30-5,9).

El autor continúa inspirándose en el Dt (sobre todo 32). La puesta en escena de Jerusalén que exhala sus quejas y luego consuela a sus hijos, está tomada de las Lamentaciones y del Segundo Isaías (Is 40,1-11; 49, 14-26, etc.); los elementos del discurso de consolación con que Dios le responde, vienen sobre todo de Is 60-62. Aquí tiene el autor todavía el mérito de la habilidad de la composición. Se avanza en olas sucesivas, desde la conciencia de pecado al gozo de la salud. El autor, dando a Jerusalén el puesto central, entre los reproches del profeta y la respuesta de salud del Eterno, pone de relieve la función mediadora de la ciudad madre, que prefigura a la Iglesia.

Los últimos versículos de este discurso (4,36-5,9) se hallan casi palabra por palabra en el 11 de los salmos apócrifos de Salomón. Estos salmos pueden datar del último siglo a.C. y, puesto que manifiestan una doctrina de las postrimerías más avanzada, deben de ser posteriores a Baruc. Fuera de referencias más precisas, la conexión de este discurso con los capítulos precedentes induce a situarlo también en las primeras décadas del siglo II.

Hay, en efecto, cierta conexión entre las diferentes partes del libro. Si la consolación final responde a la oración del principio, es que la ley ha intervenido para reintegrar a Israel en sus privilegios. Las fórmulas de exhortación que encuadran el himno a la ley-sabiduría (3,9-14 y 4, 2-4), subrayan esta conexión. El prólogo remite a la fiesta con octava (1,14), es decir, la fiesta de los tabernáculos, fiesta de la renovación de la alianza mediante el recuerdo de la ley; esta indicación merece ser tomada en serio. Las ceremonias del tiempo de Esdras ofrecen un buen punto de comparación (Esd 9-10; Neh 8-9). Baruc, sin ser un texto litúrgico propiamente dicho, traduce bien los sentimientos de un judío de la dispersión que se asocia a las fiestas de Jerusalén.

### § III. Doctrina.

La enseñanza del libro de Baruc es el drama del pecado, de la conversión y de la salud; drama en que la ley-sabiduría, don de Dios, fuente de vida, representa el primer papel; la revelación, pura gracia de Dios, es la que salva del pecado al hombre. Sobre la cuestión de las postrimerías, Baruc se atiene todavía a la doctrina corriente en el Antiguo Testamento hasta el siglo II; como se situaba en el plano colectivo, el problema del más allá no se le planteaba en forma aguda. En cambio, tiene una fórmula completamente original sobre Dios, al llamarle *el Eterno*. Es el único en toda la Biblia que usa esta expresión; en otras partes se usa unas diez veces el Dios eterno, pero nunca el adjetivo solo. Esta preocupación de la eternidad obsesionaba al autor desde el principio. El salmo de penitencia aspiraba a la alianza eterna (2,35), pero se quedaba en la amarga experiencia de que desaparecemos sin retorno, mientras Dios dura para siempre (3,3). Se daba luego el remedio con la ley, que permanece también eternamente (4,1), pero que conduce a los hombres a la paz eterna (3,13). La salud viene al fin del Dios eterno (4,8), que ha sido ofendido, pero que manifiesta su gloria primeramente castigando, luego salvando al pecador. El Eterno pronuncia las estrofas del discurso de consolación (4,10.14.21. 22.24.35; 5,2), que anuncia el gozo eterno (4,23.29; 5,1.4). Esta oposición entre el hombre mudable, efímero, y la eternidad de Dios, que siempre es el mismo, fiel en cumplir su palabra, es un tema usual en la literatura profética, pero la insistencia de Baruc le da nueva fuerza.

El adjetivo «eterno» no tiene equivalente en hebreo que permita usarlo así, sustantivado, y de hecho no se lo halla aislado sino en las obras escritas directamente en griego (2Mac y 3Mac). Todo induce a creer que la última parte de Baruc fue también escrita en griego, lo que confirma la fecha tardía que se le asigna.

Los padres de la Iglesia no vacilan en dar sentido mesiánico a 3,38: «Luego se mostró en la tierra y alternó con los hombres.» El autor dice claramente que se trata de la ley mosaica, identificada con la Sabiduría; no pensaba en el Mesías. No obstante, la aplicación mesiánica es exacta, después de la revelación del Nuevo Testamento: la palabra de Dios, su sabiduría, es el Hijo de Dios que se hizo hombre (Jn 1; Heb 1; etc.).

### § IV. Apéndice: la carta de Jeremías<sup>1</sup>.

Todos los comentaristas modernos convienen con san Jerónimo en admitir que esta carta es un *pseudoepígrafo*. Esto no se opone en nada a su canonicidad, que, lo mismo que la de Baruc, está mejor atestada que

1. A. ROBERT, *Jérémie (lettre de)*\*, SDB IV, col. 849-857.

la de los otros deuterocanónicos, puesto que está admitida en las listas de Atanasio, de Cirilo de Jerusalén y del concilio de Laodicea.

Hoy día se admite también que el *texto* griego que poseemos fue traducido de un original hebreo. Los errores de lectura del traductor no dejan lugar a duda. El más palmario, en el v. 71, reviste a los ídolos «de púrpura y de mármol», siendo así que se trata de la conocidísima fórmula, que se halla en la parábola del rico epulón «vestido de púrpura y de lino» (Lc 16,19); es que el hebreo *šēš* puede significar tela blanca preciosa (Prov 31,22) o piedra blanca de gran valor (Cant 5,15).

Más difícil es establecer su *fecha*. La carta es ciertamente posterior a la edición definitiva del libro de Jeremías, lo que nos traslada a la época posterior a la cautividad. Sin duda hay que descender bastante en este período, a una época en que está en boga la pseudoepigrafía, a partir del siglo III. Este alegato contra los ídolos se situaría bien bajo la dominación griega. Alejandro había reconstruido el Esagil destruido por Jerjes y había dado nueva vida al culto de los dioses de Babilonia. Los Seléucidas lo imitaron en esta obra de restauración y precisamente un ritual de esta época nos ha dado a conocer las ceremonias del año nuevo babilónico. Este renacimiento del culto idolátrico explica la razón de ser de nuestro escrito.

Esta carta es, en efecto, una larga *sátira* contra los ídolos. Una breve introducción (1-6) dirige el documento a los israelitas que viven en Babilonia para invitarlos a mantenerse fieles al verdadero Dios. Una fórmula de exhortación al final de cada estrofa vendrá a romper la monotonía de la requisitoria. A esto se reduce el arte del compositor, que acumula sin gran orden, y hasta a veces repitiéndose, todos los rasgos que caracterizan la impotencia de los ídolos. Pero si nuestro autor no está dotado del arte de la composición, no por eso le falta mordiente: sabe muy bien escoger los rasgos que hacen efecto.

Este escrito, como todos los demás de la época, se inspira en obras antiguas; sus modelos son el Segundo-Isaías (sobre todo Is 44,9-20) y todavía más Jer 10,1-16, que es ya un suplemento a las obras auténticas de Jeremías. Pero su inspiración no es únicamente libresca; su descripción de los usos babilónicos muestra que sabía observar. La arqueología y los documentos profanos confirman su valor documental.

Desde el punto de vista doctrinal la carta no añade nada a sus fuentes proféticas que acabamos de citar; es, más extensamente, lo que cantan los salmos (Sal 115,4-8 = Sal 135,15-18). La sabiduría volverá más tarde la mismo tema en forma más profundizada (Sab 13-15).

## CAPÍTULO SEGUNDO

### TOBÍAS

#### BIBLIOGRAFÍA

- Introducciones, traducciones, comentarios en p. 218 y 666 (R. PAUTREL, BJ\*; A. CLAMER, BPC\*; A. MILLER, HSAT\*; F. STUMMER, EB\*; F. DE VINE, CCHS\*...).
- A. CLAMER, *Tobie (Livre de)\**, DTC xv, 1946, col. 1153-1176.
- R. PAUTREL, *Trois textes de Tobie sur Raphaël\**, RSR xxxix (1951-1952) 115-124.
- G. PRIERO, *Tobia\**, Turín-Roma 1953.

#### § I. Textos.

En los manuscritos griegos, Tobías forma un grupo con Judit y Ester; por lo demás, este grupo ocupa un puesto variable, inmediatamente después de los grandes libros históricos en el *Sinaiticus*, a continuación de los libros sapienciales en el *Vaticanus*, detrás de los profetas en el *Alexandrinus*. El texto difiere mucho de un manuscrito a otro. El texto recibido (*Vat.*, *Alex.*, minúsculos) habría sido atenuado: el relato es menos pintoresco en gracia de la edificación. *El Sinaiticus* refleja mejor el texto primitivo: su relato tiene mucha más viveza y colorido; sirvió de base a las antiguas traducciones latinas. Los tres textos principales, *Vat.*, *Sin.*, *lat.*, fueron publicados por extenso en la grande edición crítica de la versión de los LXX de Cambridge (1940).

Todas las *versiones* actualmente conocidas dependen de alguna de las recensiones griegas, incluso los textos hebreos o arameos de la Edad Media. Pero hoy día se reconoce concordemente que el griego mismo es traducción de un original semítico. Aunque excluido del canon oficial de las Escrituras, Tobías estuvo siempre en boga entre los judíos. Así, Jerónimo se procuró un texto arameo con vistas a la traducción que quedó luego incluida en la Vulgata. No emprendió de muy buena gana la traducción de una obra que no juzgaba canónica, pero no quiso negarse a las instancias de los obispos Cromacio y Heliodoro: «He satisfecho vuestros deseos, pero no mi gusto, les escribe. Lo he hecho como mejor he podido.» Como el arameo no le era familiar, tradujo con la ayuda de un intérprete. Un judío le leía en hebreo el texto escrito en arameo, y san Jerónimo dic-



taba inmediatamente la traducción latina a su copista. La traducción fue asunto de un día (Pl 29,23-26).

¿Se descubrirá algún día ese viejo texto arameo? En ningún caso permite la Vulgata reconstituirlo; está demasiado influida por las antiguas versiones latinas como también por las ideas ascéticas de san Jerónimo. Un Tobías arameo descubierto y publicado en 1875 por Neubauer, no puede ser el original; se han detectado en él influjos de las versiones griegas. Así pues, en espera de mejores informaciones, el *Sinaiticus* representa la forma más próxima al original. Los manuscritos descubiertos recientemente en los alrededores de Qumrán han suministrado fragmentos hebreos y arameos de Tobías<sup>1</sup>, que pueden datar de comienzos de la era cristiana y es posible que su publicación nos obligue a hacer una revisión de nuestros juicios. El libro de Tobías debió de escribirse en el siglo III o II a.C.

## § II. Contenido.

A pesar de las diferencias de detalle, todas las recensiones concuerdan en las líneas generales del relato. A modo de introducción, el viejo Tobit hace el recuento de las suertes y adversidades de su vida hasta la época en que se sitúa nuestra historia. Israelita de la tribu de Neftalí, era ya en la tierra de sus antepasados casi el único que practicaba fielmente la ley. Deportado a Nínive con su mujer Hanna y su hijo Tobías, se mantiene fiel en medio de todas las pruebas hasta el día en que sus escrúpulos de honradez le acarrearán los insultos casi blasfemos de su esposa. Arruinado, ciego, abandonado de todos, se vuelve entonces a Dios y le pide, en una súplica humilde y penitente, lo saque de este mundo malvado donde no tiene ya nada que esperar (1,3-3,6).

Ahora bien, continúa el narrador, en el mismo momento en Ecbátana, Sara, hija de Ragüel, se ve también insultada por una sirvienta que se reía de su infortunio. Había visto morir sucesivamente los siete maridos que habían intentado desposarla: un demonio envidioso, Asmodeo, los mataba antes de que hubiesen podido acercarse a ella. También Sara eleva a Dios un grito angustiado pidiendo al Señor que ponga fin a sus días o a su humillación (3,7-15).

La doble oración es escuchada y Dios envía a su ángel Rafael, que va a dirigir la escena (3,16-17).

El actor principal será el joven Tobías. Su padre le da prolijos avisos que hacen del cap. 4 una pequeña colección de proverbios sobre las buenas obras; luego lo envía a recuperar una suma importante dejada en depósito a un cierto Gabael en las lejanías de Media (5,1-3). Entonces Rafael, bajo el nombre de Azarías, se ofrece a servir de guía al joven (5,4-22). El ángel

no es sólo un guía; enseña al joven Tobías a afrontar el peligro, le revela los remedios contra la ceguera de su padre y contra los maleficios del demonio, le pondera los encantos de su prima Sara y lo invita a pedirla por esposa (cap. 6). Tobías, llegado a Ecbátana, se apresura a pedir la mano de su prima y, con gran estupefacción de los padres, la primera noche se desliza sin accidente. Dos semanas de regocijos no parecen demasiado para festejar a los felices esposos. En el intervalo, el mismo Azarías va a recuperar el dinero y vuelve con Gabael (cap. 7-9). Durante este tiempo, en Nínive, Hanna y Tobit se preocupan viendo que no regresa su hijo; así pues, Tobías acelera la partida y emprende el camino de vuelta con su esposa, todavía guiado por el ángel. La alegría del regreso llega a su colmo cuando Tobías devuelve la vista a su padre gracias al remedio que le había indicado Rafael. Nuevos regocijos se prolongan para festejar a los jóvenes esposos (cap. 10-11).

Ya no queda sino despedirse de los actores: Rafael revela su identidad antes de desaparecer, no sin antes dar en forma de proverbios nuevas enseñanzas sobre las buenas obras; finalmente invita a sus oyentes a dar gracias a la Providencia (cap. 12). Tobit se apresura a cumplir este deber con un himno que se extiende en visiones proféticas sobre la gloria futura de Jerusalén (cap. 13). El final del anciano es como el de los patriarcas. En su lecho de muerte revela a su hijo el porvenir, le recomienda todavía la piedad filial, la práctica de las buenas obras y el temor de Dios (14,1-11). Tobías, después de haber prestado a su padre y luego a su madre los últimos deberes, se traslada a Ecbátana para rodear allí de las mismas solicitudes los últimos días de sus suegros. Él mismo muere colmado de días, después de haber tenido el consuelo de ver realizadas las profecías de su moribundo padre (14,12-15).

## § III. Género literario.

El libro de Tobías es, en género menor, una de las perlas literarias de la Biblia. En la recensión del *Sinaiticus* es en la que mejor se saborea su encanto, como también en alguna de las buenas traducciones que se han hecho recientemente, como la francesa de la Biblia de Jerusalén. Vivacidad del relato y de los diálogos, pintorescos rasgos de observación, palabras no menos sencillas que evocadoras, composición suelta y variada, que asocia la continuidad con la sorpresa, personajes tipos descritos con primor, pero sobre todo sin duda alguna el alma hermosa y vibrante, al mismo tiempo que sosegada, del escriba humanista e inspirado: todo ello contribuye al encanto insinuante de este libro que eleva los corazones en el gozo de obrar bien ante los ojos de Dios.

El autor, para componer esta historia, buscó naturalmente la inspiración en los relatos del Génesis. La historia de José y sobre todo la embajada de Eliezer (Gén 24) le proporcionan modelos de narración al mismo

1. RB\* 1953, p. 86; 1956, p. 60.

tiempo que temas que explotar. Como el viejo libro de los patriarcas, el de Tobías es un libro de «bendiciones». Las bendiciones que se cambian para saludarse o despedirse, invocan la bendición de Dios y la hacen remontar hacia él en acciones de gracias (9,6; 11,17); las oraciones de que está salpicado el libro, invocaciones de ayuda (3,11; 8,5-7) o cantos de agradecimiento (8,15-17; 11,14-15; 12,6; 13,1-19), comienzan con frecuencia con la hermosa fórmula de bendición que se ha generalizado en la oración judía hasta nuestros días. Con una fórmula semejante se concluye el libro y el autor espera que todas las naciones lleguen un día a unir su voz a la de Jerusalén para bendecir al Señor (14,7).

Las bendiciones son la ventura que viene de Dios y que la alabanza hace remontar a su fuente. El tema fundamental del libro es el *camino de la felicidad*. Este camino, que es toda la enseñanza sapiencial, está concretado aquí en un viaje real; pero este viaje es sobre todo un símbolo. Temor de Dios en la observancia de sus mandamientos, temor formado de amor y de confianza, piedad llena de respeto y de atenciones para con el padre y la madre, justicia y probidad escrupulosas en las relaciones sociales, solicitud eficaz por todos los hermanos que se hallan en la necesidad, tal es el camino de la felicidad. Esto no impedirá que el mal aflija también al justo, pero este mal será acogido como una prueba merecida y purificadora, como una prenda de la felicidad que indefectiblemente da Dios a los que se dejan formar por él en la sabiduría. Por lo demás, en la tierra es donde se espera esta bendición, la bendición prometida a Abraham, una descendencia que posea la tierra (4,12), largos días para ver a esta bienaventurada posteridad. Ni se plantea siquiera la cuestión de la retribución en el más allá.

#### § IV. Doctrina.

En otro punto ha aportado el libro más novedad, o por lo menos más precisión a la doctrina tradicional: el papel de los *ángeles*, buenos o malos, adquiere especial relieve. Los nombres de Rafael y de Asmodeo son significativos: el uno mata, el otro sana. Las fumigaciones que expelen a Asmodeo provienen de una medicina apenas liberada de recetas mágicas, pero lo que ante todo resalta es que el exterminador sólo tiene poder contra los transgresores de la ley. Sara, como hija heredera, estaba reservada a un hombre de su parentela (Núm 27,9-11; 36,1-12), y Dios castiga con la muerte a los que violan las *leyes del matrimonio* (cf. Lev 20). Asmodeo es sólo el instrumento de la justicia divina. Rafael toma a su cuidado a los servidores de Dios. Los ejercita con pruebas saludables, pero los sostiene en sus dificultades y ofrece a Dios sus buenas obras y sus oraciones (12,12-14 y *passim*). La doctrina que está envuelta en estas imágenes es ya la del Nuevo Testamento.

Toda la enseñanza del libro lleva ciertamente el sello de los sapienciales,

enseñanza práctica al mismo tiempo que profundamente religiosa. No sorprende hallar en ella recetas de medicina (cf. Eclo 31,19-21; 38,1-15) ni ver al sabio ocupar puestos importantes cerca de los reyes (cf. Eclo 38,33; 39,4). Dos colecciones de proverbios subrayan bien el *fin didáctico* del autor (4,3-19; 12,6-10; 14,8); hay paralelos de ellos en Ben Sirá, que da una enseñanza afín a la de Tobías. El género literario de Tobías es, pues, bastante claro. El fondo y la forma hacen pensar en el género sapiencial. La amenidad y la belleza literaria son una ley de este género, así como también la transmisión de enseñanzas morales y religiosas. En estas condiciones la cuestión de la historicidad pierde mucho de su interés. Nadie piensa hoy en una historicidad estricta de la obra. Es natural que la observación de hechos reales pudiera dar origen al escrito, pero estos hechos están disfrazados bajo deformaciones intencionadas y bajo embellecimientos literarios que no nos permiten identificarlos. Pero tampoco perdemos nada por eso. El fin del autor no era satisfacer la curiosidad de los historiadores.

#### § V. Tobías y Ahiqar.

Hace ya mucho tiempo que se relacionó a Tobías con Ahiqar. La sabiduría de Ahiqar gozó de un éxito inmenso en el reino de las letras, puesto que después de haber proliferado en todas las literaturas de Oriente, pasó a la literatura occidental, disimulada en la vida de Esopo, que La Fontaine puso en cabeza de sus fábulas. Hoy día no se ve dificultad en admitir que el cuento de Ahiqar procede de Babilonia. Su origen pagano no era obstáculo para que lo saboreasen los judíos de Elefantina que nos han dejado la copia más antigua, en arameo, desgraciadamente en muy mal estado (papiro del siglo v). Esta sabiduría de Ahiqar se presenta bajo la forma de un relato que sirve de marco a colecciones de proverbios; la fusión de estos dos elementos no es tan perfecta como en Tobías. Ahiqar, que goza de favor en la corte de Senaquerib y luego de Asarhadón, es calumniado por Nadán, su hijo adoptivo, demasiado interesado en ocupar su puesto. Condenado a muerte, es salvado por los ejecutores, que lo tienen oculto. Pero cuando el rey manifiesta su pesar por haber perdido tal consejero, le presentan a Ahiqar sano y salvo. Saca a Asarhadón de un gran apuro, mientras que Nadán muere de despecho. El autor de Tobías resumió bien la enseñanza de esta historia (14,10-11, donde Nadán se convierte en Nadab); hace a Ahiqar sobrino de Tobit (1,21-22; 2,10; 11,18).

Todo induce a colocar a Tobías y a Ahiqar en un mismo género literario. Algunos asiriólogos han creído descubrir el prototipo histórico del personaje de Ahiqar; quizá Tobías tenga algún día la misma fortuna, pero esto no cambiará en absoluto la enseñanza del libro inspirado. Hay una curiosa variación en el título de Ahiqar, que no deja de ser instructiva. La recensión siríaca, muy posterior a la era cristiana, lo titula «Pro-

verbios o historia de Ahíqar», mientras que el viejo título del papiro arameo decía únicamente «Proverbios de Ahíqar»; los viejos autores no se hacían sobre el valor histórico de este género literario las mismas ilusiones que los copistas más recientes.

Tobías es ya citado por la carta de san Policarpo a los Filipenses, 10,12. El libro no fue comentado por los padres, pero el personaje es citado fácilmente como ejemplo (así en el *De Tobia* de san AMBROSIO, PL 14,759-794). La liturgia romana lo utiliza solamente en el reciente oficio del arcángel Rafael y en las lecciones de septiembre, con los correspondientes responsorios; pero a veces se inspira en sus fórmulas, como en el introito de la Trinidad (cf. Tob 12,6).

## CAPÍTULO TERCERO

### JUDIT

#### BIBLIOGRAFÍA

- Introducciones, traducciones, comentarios en p. 218 y 666 (A. BARUCQ, BJ\*; L. SOUBIGOU, BPC\*; A. MILLER, HSAT\*; J. STUMMER, EB\*; A. E. COWLEY, APOT...).
- A. LEFÈVRE, *Judith*\*, SDB IV, col. 1315-1321, París 1949.
- G. PRERO, *Giuditta*\*, Turín - Roma 1959.

#### § I. Texto.

El libro de Judit, escrito en hebreo o en arameo, existe sólo en *traducción griega*; el texto no ha sufrido alteraciones tan graves como el de Tobías, si bien se pueden distinguir diversas recensiones. Las versiones más recientes (latinas, siríacas, etc.) derivan todas del griego. La Vulgata ofrece un texto notablemente más corto, que es fruto de una revisión de san Jerónimo según el texto arameo. Este texto arameo se perdió sin que se haya podido descubrir su pista y no podemos fiarnos de la Vulgata para formarnos una idea de él, pues el mismo san Jerónimo nos dice que ejecutó este trabajo algo de prisa, sin gran cuidado de la precisión (PL 29,37-40). No admitía la canonicidad del libro, aunque había oído hablar de un decreto de Nicea sobre este particular. Sea lo que fuere de esta aprobación no comprobable, Judit es utilizado por los padres desde el siglo I: san Clemente de Roma (1Cor 55) cita ya a Judit, con Ester, como ejemplo del sacrificio de sí mismo en aras del bien común.

#### § II. Género literario.

El género literario de este libro no se puede equiparar con el género histórico de los Reyes y ni siquiera de las Crónicas. El reinado de Nabucodonosor, denominado rey de Nínive, la gran ciudad, es situado poco después del retorno de la cautividad, una vez ya reconstruido el templo. Ahora bien, sabemos que Nínive fue destruida en 612, que el imperio asirio sucumbió en 610, que Nabucodonosor reinó en Babilonia de 604 a 562 y que destruyó a Jerusalén y el templo. Sabemos también que Ciro, después de abatir la potencia de los sucesores de Nabucodonosor, puso

término a la cautividad en 538, pero que el templo no fue reconstruido sino en tiempos de Darío, en 515. ¿Cometería nuestro autor el burdo error de hacer a Nabucodonosor responsable de acontecimientos tan inconexos? Nada de eso. Aunque la ciencia moderna haya tenido tanta dificultad para descubrir las fechas antes mencionadas, no había judío que ignorase el papel respectivo de Asur, de Nabucodonosor y de los persas en las suertes de Jerusalén. Sólo hay dos hipótesis posibles. O bien el relato de acontecimientos reales está velado bajo pseudónimos, o bien el autor escribe con un fin didáctico una historia ficticia tomando elementos de las más diversas épocas. Tanto en un caso como en otro, este procedimiento implica una intención del autor.

Si se trata de un acontecimiento real, ha de ser posible determinar la época en que se sitúa. Se debe excluir toda fecha anterior a Darío, puesto que el templo está reconstruido; estamos, pues, en época persa, a menos que haya que descender todavía más abajo. En efecto, numerosos rasgos convienen a la época persa. Olofernes y Bagoas son nombres persas, que fueron llevados por personajes conocidos; se conoce a un Olofernes a la cabeza de los ejércitos de Artajerjes III Oco en una expedición contra Egipto, en que un consejero del rey lleva precisamente el nombre de Bagoas (Diodoro de Sicilia xvi, 47; xxxi, 19). Algunos detalles son también típicamente persas («preparar la tierra y el agua», 2,7; «el dios del cielo», 5,8; etc.). Además, el canto final designa expresamente a los persas como invasores (16,10). Así se ha buscado un puesto para Judit en la historia de esta época. La Crónica de Eusebio, en su versión jeronimiana, piensa en el reinado de Cambises y san Agustín acepta esta fecha. Sulpicio Severo (hacia 420) parece mejor inspirado al situar el episodio bajo Artajerjes Oco, que, al decir de la Crónica de Eusebio, deportó judíos a Hircania, sin duda con ocasión de las campañas egipcias. Pero el Olofernes de que habla Diodoro no tuvo, ni mucho menos, un fin miserable; regresó a la satrapía de Capadocia colmado de honores; sus sucesores tomaron el título de reyes. Si la historia de Judit tiene una base histórica en esta época, no puede ser sino un episodio bien insignificante. El ejército que descendía hacia Egipto debía proteger sus flancos; un destacamento de vigilancia ante los desfiladeros de la montaña pudo correr la suerte que se describe en Judit; pero su jefe oscuro recibiría un nombre célebre y en consecuencia se elevaría el contingente de sus tropas.

En esta hipótesis, el libro no pudo ver la luz sino mucho tiempo después de los acontecimientos; se podría muy bien datar en el siglo III. Algunos de sus rasgos son usos griegos (coronas, 3,7; 15,13) o usos judíos (vigilias de sábado, 8,6). En cambio, ni Nabucodonosor ni Olofernes son perseguidores que ataquen las instituciones religiosas judías, a la manera de los reyes Selúcidas, que se esforzaban por introducir en Jerusalén las costumbres helénicas. Las pretensiones del rey pagano a la divinidad (3,8; 6,2) no superan las baladronadas de los reyes de Asur en el libro de Isafas (Is 14,4-21; 37,22-29). Debemos, pues, hallarnos antes de

las persecuciones de la época macabea; algunos capítulos de Daniel (Dan 1-6) y el libro del Siracida parecen reflejar el mismo ambiente que Judit.

El autor no hace, pues, obra de historiador. Su Nabucodonosor es un tipo de los enemigos de Jerusalén, o más bien un tipo del pagano, cuya soberbia debe ser confundida. Si tomó como punto de partida un episodio real, nuestro autor no se interesa por él en sí mismo, sino por su valor significativo. Poco le importa la exactitud en la descripción de los lugares, de las personas y de los sucesos; así, sería perder el tiempo tratar de reconstruir el acontecimiento histórico en que se inspiró. Sería además vana curiosidad, puesto que el narrador no pretende informarnos sobre un hecho particular de la historia de Israel, sino sobre el sentido general de esta historia.

Este narrador es un artista que sabe preparar sus efectos. Judit no aparecerá antes del capítulo 8; habrá todo el tiempo necesario para que se urda la trama. Los siete primeros capítulos presentan como la decoración del drama. Se nos describen primero los últimos términos lejanos, luego se van acercando los planos hasta centrar la mirada en el punto preciso en que se representa la tragedia. Al mismo tiempo que se va estrechando el marco geográfico, los poderes del mal se concentran para cercar al pequeño pueblo de Dios. Habría que poder olvidar el desenlace tan conocido para sentir la angustia de este cerco que se va estrechando.

### § III. Contenido.

En la tela de fondo se yergue un Nabucodonosor colosal (cap. 1). Un rival de su talla, Arfaxad, se construye frente a él una capital con muros de un espesor fabuloso. Contra tal adversario convoca Nabucodonosor las fuerzas del mundo entero, desde Elam y Persia hasta los confines de Egipto y de Etiopía. Todo el Occidente desprecia esta llamada. Nabucodonosor, sólo con sus tropas orientales, destruye a Ecbátana como a un castillo de naipes. La victoria se celebra en los sitios mismos con una comilona de 120 días; pero los pueblos de Occidente, entre ellos Jerusalén y Samaría, ocupan un puesto bien modesto; no pueden menos de temblar.

La acción se va acercando lentamente. Desde ahora permanecerá Nabucodonosor en la lejanía hierática que conviene a un dios (3,8). Olofernes recibe la misión de tomar venganza de los rebeldes (2,1-3). El inmenso ejército se reúne y se equipa alrededor de Nínive y luego avanza irresistible hacia el oeste. De un golpe alcanza el mar occidental y las fronteras de Jafet, las riberas de Jonia. Súbitamente tuerce su marcha hacia el sur. Siria y Damasco son asoladas; toda la costa, desde Tiro hasta Gaza, se somete. El ejército emprende el camino de Egipto. Ya está en la llanura de Esdrelón, pero para alcanzar la vía costera hay que franquear las colinas que enlazan los montes de Samaría con la punta del Carmelo. La reunión en la llanura ocupa un mes entero (3,9-10).

Así llegamos al lugar de *la acción*. La oleada invasora está al pie de las montañas que impiden el acceso hacia Jerusalén. El narrador nos deja un mes de respiro para penetrarnos de lo trágico de la situación. Frente a este ejército victorioso, Israel es un pobre pueblo insignificante apenas escapado de las prisiones de la cautividad (4,3). El sumo sacerdote envía a las fronteras la orden de obstruir los desfiladeros, especialmente en Betulia; durante este tiempo, con ayunos y rogativas solemnes se suplica al Señor que no entregue a los impíos la casa de Israel (4,4-15).

Esta resistencia pone furioso a Olofernes. Pero nuestro hábil narrador no precipita el ataque. Olofernes ha convocado a los jefes de los países vecinos para informarse sobre la situación local. Un ammonita, Aquior, expone ampliamente lo que hace que Israel sea un pueblo distinto de todos los demás: su historia prueba que son invencibles mientras permanecen fieles a su Dios. Todo el consejo se mofa. «No hay más Dios que Nabucodonosor, replica Olofernes» (6,2). Se expulsa a Aquior de los puestos avanzados: que vaya a compartir la suerte de este pueblo invencible. En la ciudad, Aquior da a conocer los designios y la soberbia de Olofernes. Para los sitiados, como para el lector, no ha sido inútil este intermedio de Aquior; se define la posición de los combatientes: más bien que dos ejércitos, Dios y Nabucodonosor están en presencia. Algunos ven aquí un rasgo apocalíptico como en Ez 38-39, o como en la *Guerra de los hijos de la luz con los hijos de las tinieblas* descubierta en Qumrán.

Por fin Olofernes pasa al ataque (7,1-3). Las gentes de Betulia se atrincheran en sus murallas (7,4-5). El fogoso general, por consejo de sus aliados ammonitas y moabitas que conocen el país, difiere el ataque definitivo; ocupa la fuente al pie de la ciudad, de modo que los sitiados no tienen más remedio que rendirse o morir de sed. En la ciudad, los jefes están prontos a resistir. Pero la población diría más bien con el Eclesiastés: «Más vale perro vivo que león muerto.» Prefieren vivir como esclavos a morir de hambre y de sed, ellos y sus hijos. El jefe de la ciudad obtiene con gran dificultad una moratoria de cinco días. ¿Quién sabe si entre tanto no se manifestará el Señor con su poder en favor de su pueblo? Nabucodonosor había necesitado cinco años para acabar con Ecbátana; Dios tiene cinco días para abatir el potente ejército victorioso.

Entonces entra en escena la heroína. Judit es viuda hace varios años; a pesar de sus riquezas, lleva vida de oración y de ayuno. Como en el caso de Daniel y de sus compañeros, este rigor en las observancias religiosas sirve para dar mayor realce a su belleza (8,1-8). Judit convoca a los ancianos de la ciudad y les echa en cara el tratar a Dios como a un hombre imponiéndole un ultimátum. Dios, sin embargo, merece una confianza sin límites, sea que quiera castigarnos o salvarnos. Pero el deber consiste en sacrificarse por la defensa del interior del país y de la ciudad santa. Ozías responde que en cinco días tiene Dios tiempo para enviar la lluvia y llenar las cisternas. Inútil esperar un milagro, replica Judit. Dejarme a mí salir de la ciudad con mi sirvienta y antes de los cinco días fi-

jados veréis lo que Dios puede hacer por la mano de una mujer (8,9-36).

Como la *mano de Dios* es la que debe hacerlo todo, Judit, antes de pasar a la acción, dirige una ardiente plegaria al Dios de su padre Simeón (cap. 9). Sobre estas montañas en que el patriarca castigó a los seductores de su hermana, un seductor de los hijos de Israel pone su mano sacrilega; ayude Dios a su sierva a seducir a su seductor y a darle el golpe de gracia. Entonces, sin precipitarse, Judit podrá pasar a la acción. Así, observa tan minuciosamente los ritos de la seducción femenina como los de la ley (10,1-5). Armada de esta manera sale y se dirige al enemigo. Su belleza le abre el paso desde las avanzadas hasta la tienda del jefe (10,6-23).

Una vez en presencia del seductor de sus hermanos, Judit lo desorienta tanto con el encanto de sus palabras como con su belleza (cap. 11). Pero, en medio de los paganos, se mantiene fiel a Dios. Cada noche se dirige a la fuente fuera del campamento; después de las abluciones rituales eleva a Dios una oración pura. Durante el día no toca los alimentos de los paganos, alimentándose con las provisiones que ha llevado consigo y que prepara su sirvienta. Tres días pasan así en la espera (12,1-9). Por fin, el cuarto día la bestia cae en el lazo. El general se avergüenza del respeto que le impone la judía (12,10-12). La invita a un banquete. Judit acude con la mayor tranquilidad. La dejan sola con el soldadote, embriagado. Una última oración al Dios de Israel para pedirle fuerzas y con la espada que cuelga de las columnas de la cama corta la cabeza a Olofernes. Como todas las noches, se la deja salir del campamento. Judit se va derecha a Betulia, con la cabeza de Olofernes en el saco de provisiones de su sirvienta (13,1-10).

La noche se termina en *acciones de gracias*. Ozías bendice a la mujer prudente y fuerte y a Dios, que ha guiado su acción. Aquior, impresionado a la vista de la cabeza de Olofernes, confiesa su fe en el Dios de Israel y se hace circuncidar al momento. Cuando amanece el quinto día, es para ilustrar el triunfo de Israel. El enemigo huye a la desbandada; Israel acude de todas partes para saquear los despojos. El sumo sacerdote en persona acude de Jerusalén para felicitar a la heroína: *Tu, gloria Ierusalem*. La nueva Débora entona el canto de victoria, que es al mismo tiempo un himno de acción de gracias; y se dirige la procesión a Jerusalén para ofrecer en el templo los despojos del enemigo (16,18-20).

Judit vivirá todavía largo tiempo, rica y colmada de honores, pero rehusando todos los partidos que se le ofrecen para romper su viudez. Israel goza de paz hasta su muerte y todavía mucho después (16,21-25).

#### § IV. Teología y moral.

Ha habido moralistas que han condenado la acción de Judit, que para lograr un fin bueno, la liberación de su pueblo, se sirve de medios malos, la mentira y la seducción. Olvidan que el libro no es un caso de

conciencia y ni siquiera un libro de edificación, sino una página de teología. A sus enemigos, como a sus servidores, aplica Dios la ley del talión. Judit es en su mano el instrumento de su justicia. El que ha querido seducir a Israel desviándolo hacia los caminos de la idolatría, es seducido y descaminado. La clave del libro es la oración de Judit (cap. 9). Viceversa, los que son fieles a Dios, pueden contar con su fidelidad. Judit actúa como profetisa: Dios es quien pone la mentira en su boca. Judit es un modelo de fidelidad a la ley y de confianza en Dios; los que la imiten pueden contar con la *protección de Dios*. Por el contrario, la soberbia que se alza incluso contra Dios, conduce a los imitadores de Olofernes a la degradación y a los vicios más abyectos, donde hallarán el fin lamentable que merecen. No es el fuego del cielo el que ejecuta los *justos juicios de Dios*; éstos se manifiestan en las consecuencias normales de la conducta de los hombres. El autor pone incluso empeño en mostrar con el ejemplo de Aquior que si la salud viene de Israel, sin embargo, nadie está excluido de ella.

La habilidad junto con el valor, la prudencia en el consejo, con la calma y la firmeza en la ejecución: estas cualidades, realzadas por una belleza que resplandece tanto en sus palabras como en su rostro, hacen de Judit un tipo cabal del ideal humanista judío. Los cristianos no han cesado de admirarla, tanto más que su castidad en la viudez les ha aparecido como un gusto anticipado de la virginidad cristiana. La liturgia no aplica a María los textos de Judit sino en los oficios recientes; pero estas aplicaciones no están desprovistas de todo fundamento. La que cortó la cabeza al enemigo de Dios y de su pueblo, está ciertamente dentro de la línea de quien ha de aplastar la cabeza de la serpiente. No obstante, la belleza de Judit palidece ante quien está llena de gracia.

#### CAPÍTULO CUARTO

### LOS LIBROS DE LOS MACABEOS

#### BIBLIOGRAFÍA

- Introducciones, traducciones, comentarios en p. 218 y 666 (F. M. ABEL, BJ\*; M. GRANDCLAUDON, BPC\*; D. D. SCHÖTZ, EBi\*; W. O. E. OESTERLEY, APOT...)  
 F. M. ABEL, *Les livres des Maccabées\**, EB, París 1949.  
 A. LEEVRE, *Maccabées (Livres 1 et 2)\**, SDB v, col. 597-612, París 1953.  
 A. PENNA, *Libri dei Maccabei\**, Turín - Roma 1953.  
 E. BICKERMANN, *Makkabäerbücher*, en *Realenc. des Alt.* de PAULY-WISSOWA, XIV 779-800, Stuttgart 1928.  
 — *Die Makkabäer*, Berlín 1935.  
 — *Der Gott der Makkabäer*, Berlín 1937.

#### § I. Título y textos.

Los libros de los Macabeos deben el título al sobrenombre de Judas, que es el héroe principal de esta historia. Se discute acerca de la significación del nombre; se puede hacer derivar de *maqqaba*, martillo, que tiene su paralelo en el sobrenombre de Carlos Martel: le va muy bien a aquel que abatió el cuerno de la impiedad (1Mac 2,48; cf. Zac 2,1-4). Este sobrenombre había venido a ser como el apellido propio de Judas (1Mac 5,34; 2Mac passim). Al dar este título a los dos libros, se ha ampliado la significación del término. El uso de la Iglesia designa con él a los siete hermanos mártires (2Mac 7), únicos santos del Antiguo Testamento mencionados en el rito latino. Este lenguaje impreciso lleva consigo riesgos de equívoco; ya el traductor latino del *Onomasticon* (ed. Klostermann, p. 133; PL, 23, 911) se extraña de que se veneren en Antioquía las reliquias de los Macabeos (siete hermanos mártires), siendo así que la tumba de la familia (Judas) se halla en un lugar bien conocido de Palestina, en Modín (1Mac 9,19; 13,25).

En los manuscritos griegos<sup>1</sup> de la Biblia, los libros de los Macabeos están muy diversamente representados. Mientras el *Alexandrinus* (siglo v) posee cuatro libros de los Macabeos, el *Sinaiticus* sólo conoce el 1 y el 4, y el *Vaticanus* (siglo iv) no contiene ninguno. Las antiguas versiones

1. W. KAPFLER, *Maccabaeorum liber I (Septuaginta)*, Gotinga 1936.

latinas<sup>2</sup> comprenden sólo los dos primeros libros, los que la Iglesia admite como canónicos. Nuestra Vulgata conserva esta versión que san Jerónimo no quiso retocar; sin embargo, la Vulgata es sólo un testigo mediocre del texto latino. Los mejores testigos fueron editados por dom De Bruyne, que venía estudiando la cuestión desde muy atrás.

## § II. El libro I

### 1. CONTENIDO.

La historia que cuenta 1Mac cubre un período de 40 años, 175-135, desde el advenimiento de Antíoco IV al trono de Siria hasta la muerte de Simón, último superviviente de los hermanos de Judas Macabeo. Es la historia de la primera generación Asmonea. Se desarrolla en orden cronológico. Después de una introducción que describe la situación al punto de partida (1-2) vemos sucederse, a la cabeza de la resistencia judía, a Judas (3,1-9,22), Jonatán (9,23-12,54) y Simón (13-16).

El historiador es un artista que sabe componer. Su introducción es un díptico que contrapone los progresos de la impiedad (cap. 1) y el desarrollo de la resistencia (cap. 2). Por un lado el helenismo, personificado en Alejandro, impele a un retoño impío que va creciendo, a instalar la abominación en el altar de Jerusalén; la cólera ha caído sobre Israel. Por el otro lado, el judaísmo se encarna en *Matatías*, jefe de la dinastía Asmonea. Éste da la señal de resistencia, la organiza y, cuando muere, deja a sus hijos un testamento que es una inflamada exhortación a luchar hasta morir por el pueblo y por la ley; los judíos fieles van a detener el estallido de la cólera.

Los hijos de Matatías caerán sucesivamente en la brecha; pero cada uno lleva adelante la lucha con su temperamento y método propios.

*Judas* es el héroe de las batallas. Anima a sus tropas con un impulso irresistible por la llama religiosa que brilla en sus exhortaciones y también en sus oraciones antes del combate (3,18-22.58-59; 4,8-11.30-33; 7,41-42). Habiendo derrotado a los ejércitos sirios, entra victorioso en Jerusalén, donde purifica el templo (3-4). Desde allí irradia hacia los confines del territorio, presente en todas partes para socorrer a sus compatriotas perseguidos (cap. 5). Epifanes muere miserablemente en una expedición lejana (6,1-16). Judas prosigue la lucha contra sus sucesores, Éupator (6,16-63) y Demetrio (7), hasta su brillante victoria contra Nicanor. Las dos fiestas de la dedicación y del día de Nicanor (4,59 y 7,49) conservarán a la posteridad el recuerdo de estas hazañas. El narrador inserta los documentos de la actividad diplomática de Judas (cap. 8), antes de referir su fin glorioso en un combate desesperado (9,1-22).

2. D. DE BRUYNE, *Les anciennes traductions latines des Machabées\**, «Analecta Maredsolana» IV, Maredsous 1932; RB<sup>9</sup> 1921, 405-409; 1922, 31-54; 1930, 503-519; 1933, 263-264.

*Jonatán* no tiene la grandeza heroica de su hermano. Hecho más para la guerrilla cruel que para la guerra abierta, es sobre todo un hábil político. Gracias a sus cualidades, logra «juzgar» a Israel en paz durante siete años (9,23-73). Cuando Demetrio y Alejandro Balas se disputan el trono seléucida, el avisado Jonatán juega tan hábilmente con los intereses de ambos que logra que el uno y el otro le otorguen todos los honores, desde el sumo pontificado en Jerusalén hasta el título áulico de amigo del rey. Demetrio sucumbe. Jonatán, pagando el precio oportuno, obtiene de Alejandro la púrpura con los títulos de estrategia y de meridarca (10,1-66). Después de un reinado de cinco años, Alejandro es suplantado por su primo Demetrio II; durante quince años se disputarán el trono de Antioquía dos y hasta tres pretendientes. Este embrollo es un terreno abonado para la diplomacia de Jonatán, que logra mantener sus privilegios y obtiene incluso que su hermano Simón sea nombrado estrategia de la provincia costera. Ironía de la historia: los hermanos de Judas, convertidos en oficiales del rey, controlan todo el territorio de Palestina en nombre de los sucesores de Epifanes. El hábil diplomático ha reanudado viejas relaciones con Esparta. Los dos hermanos consolidan la situación de los judíos guarneciendo el país con plazas fuertes (10,66-12,38). ¿Cómo se dejó el astuto gobernante coger en las redes de Trifón? Capturado, no tardará en ser entregado a la muerte (12,39-54; 13,23).

*Simón* no aguardó a la muerte de Jonatán para tomar en sus manos la situación. Combatiendo y negociando a la vez, si no logra salvar a su hermano, arroja a Trifón del territorio y se entiende con Demetrio II, que lo reconoce jefe de la nación judía (13,1-42). Este acontecimiento señala el comienzo de una nueva era, la era de la liberación: «Se comenzó a fechar cartas y contratos en el año primero de Simón» (año 170 de los griegos = 124 a.C.: 13,42). Simón, no menos valiente y hábil que sus hermanos, sabe además ser clemente; así obtiene a poca costa la rendición de los últimos islotes de resistencia, en particular de la famosa ciudadela de Jerusalén (13,43-53). El autor, para hacer el elogio de tal salvador de la patria, no teme emplear los rasgos que servían para describir la esperanza mesiánica (14,1-15). Esparta, Roma y Antioquía reconocen a porfía la soberanía de Simón, etnarca de los judíos (14,16-15,24). Una diferencia pasajera con Antíoco VII, que reina durante la cautividad de su hermano Demetrio II, da a los hijos de Simón ocasión de mostrar su valor (16,1-10). El glorioso anciano perece en un banquete a los golpes de un mediocre concurrente. Pero el libro se cierra con el nombre de su hijo Juan, que será el padre de los reyes Asmoneos.

La conclusión del libro imita la fórmula con que se cierra cada reinado en el libro de los Reyes, lo cual supone que el autor escribe después de la muerte de *Juan Hircano*, acaecida en 104, después de un pontificado de más de 30 años. Sus hijos Aristóbulo I (104-103) y Juan Janeo (103-76) tomaron el título de reyes. Sin duda durante el reinado del segundo fue escrito nuestro libro para gloria de los antepasados de la dinastía.

San Jerónimo había visto todavía el texto hebreo original: Orígenes nos transmitió su título primitivo en una transcripción desgraciadamente indescifrable,  $\sigma\alpha\rho\beta\eta\theta \sigma\alpha\rho\beta\alpha\nu\alpha\iota\epsilon\lambda$ . La versión griega de los LXX es la base de todas las traducciones existentes: la antigua latina ha conservado a veces buenas lecturas que permiten mejorar la lectura de los manuscritos actuales.

## 2. GÉNERO LITERARIO.

El autor, que vivía en Palestina y escribía en la lengua sagrada, imitó las formas literarias de los viejos libros históricos (Jueces, Samuel, Reyes). Pero la influencia helenística le había enseñado a afinar la composición. Sus relatos son sobrios, con un ribete de entusiasmo. La emoción se traduce sobre todo en las oraciones, los cantos de acción de gracias, los discursos de los jefes, el elogio de los héroes, donde se alcanza el modo de expresión de los antiguos poemas bíblicos.

Hay que tener presente este estilo tradicional para apreciar el valor de las afirmaciones del autor: «No se escapó ni uno» (7,46), «Ni uno solo pereció» (5,54). Tales expresiones, lo mismo que las cifras elevadas, no son fórmulas de un estadístico moderno, sino expresión muy justa de un testimonio vivo, muy próximo a los hechos. Este testimonio es de primer orden. Reproduce numerosos documentos oficiales (diez sólo en los cap. 11 a 15); los especialistas de la antigüedad los consideran como de la mejor ley. Aun cuando la forma haya sufrido en la transmisión a través de una doble traducción, hay que dar crédito al autor cuando nos dice que transcribe una carta o que por lo menos da un resumen de la misma.

El escritor sagrado subraya el sentido religioso de los acontecimientos, pero no los enlaza sino por la sucesión cronológica. Esta ausencia de reflexión histórica sobre el encadenamiento causal lo preservó de errores que no supo evitar Josefo queriendo hacer obra de historiador. La cronología es presentada según la era griega de los Seléucidas. Esta era comienza en otoño del 312.

## 3. ENSEÑANZA.

Las *ideas religiosas* del autor son las mismas de los antiguos historiadores, impregnados de teología deuteronomica: «Observad la ley y poseeréis la tierra.» La ley forma el centro de todo; la Ley divide a los hombres en dos campos. La lucha no es entre los Seléucidas y los Asmoneos, ni siquiera entre los reyes paganos y el estado judío; es una lucha entre los que observan la ley y sus adversarios. Los hijos de Matatías no tendrán escrúpulos en tratar con las potencias paganas si esto puede servir para garantizar la observancia de la ley. Pero si se cuenta con las promesas de la alianza, no por eso se cede a un fatalismo quietista. El autor no tiene ni una palabra de elogio para los que se dejan degollar por no infringir el

reposo sabático. Más vale luchar para hacer posible la observancia de la ley. Se va incluso más lejos, hasta a imponer por la fuerza el respeto a las prescripciones religiosas (2,39-48). La gloria suprema consiste en morir con las armas en la mano por la defensa de la ley (2,64). Esta historia exalta los valores humanos al mismo tiempo que los valores sobrenaturales: la fe engendra el heroísmo, el servicio de la patria se confunde con el del Dios único.

En este libro se dejan adivinar *intenciones políticas* más precisas. Cuando Juan Hircano y sus hijos tropezaron con los estrictos observantes de la ley, los fariseos, fue útil recordar que la dinastía Asmonea sólo debía su elevación a su celo por la ley. El partidismo Asmoneo, apreciable en todas las páginas, se subraya a veces sin falsa timidez (5,62). En cambio los asideos, antepasados espirituales de los fariseos, no muestran siempre un sentido práctico a la altura de su fidelidad a la ley (7,8-18). Estas alusiones recuerdan discretamente a los fariseos que unirse con los Asmoneos sería quizá la mejor manera de servir a los intereses de la ley.

Con todo, esta historia heroica deja al cristiano insatisfecho. Que la profundidad del sentimiento religioso llegue hasta a evitar la pronunciación del nombre de Dios, nos parece ya excesivo. Pero la preponderancia de la ley y el silenciar a los profetas no deja de tener sus peligros. La posesión de esta tierra amenaza con limitar las ambiciones de la esperanza; el elogio de Simón en términos mesiánicos es revelador en este sentido. En una palabra, incluso en el pueblo escogido, la unión de lo político y de lo religioso lleva consigo un peligro de confusión. Matatías no hubiera nunca pensado que sus hijos llegarían hasta a solicitar de la gracia de los reyes paganos dignidades y funciones en su estado, y menos todavía el sumo pontificado. La desviación se acentuó todavía más en lo sucesivo, cuando los hijos de Juan Hircano tomaron el título de reyes. Es sabido cómo esta dinastía acabó por hacer escalar el trono de Jerusalén al idumeo Herodes. Curioso desenlace de un levantamiento tan puro en sus principios.

## § III. El libro II.

El segundo libro, aun cuando cuenta en parte la misma historia, es muy diferente del primero bajo no pocos aspectos. Por lo pronto, fue escrito directamente en griego. Como el texto está ausente en los más antiguos manuscritos (Vat., Sin.), la *vetus latina* es aquí un testimonio precioso. El autor, sin duda un judío de Alejandría, nos advierte que resume una obra en cinco libros de Jasón de Cirene. No sabemos nada más sobre este Jasón y su obra. El resumen que nos da el autor inspirado cuenta la persecución desde sus antecedentes remotos en 175, luego las luchas de Judas Macabeo hasta su victoria contra Nicanor en 160.



## 1. CONTENIDO.

A modo de prólogo (1,1-2,18) se transcriben dos cartas de los judíos de Jerusalén. En ellas invitan a sus hermanos de Egipto a celebrar en unión con ellos la fiesta de la dedicación el 25 de casleu. La carta de envío está fechada el año 124, cuadragésimo aniversario de la purificación del templo por Judas. La segunda carta es más antigua. Después de recordar la muerte de Antíoco, el perseguidor, sigue un largo relato de los hechos maravillosos que acompañaron a la primera restauración del templo bajo Nehemías, que quiere realzar la importancia de la fiesta actual. Estos documentos que provienen de Jerusalén están traducidos del hebreo.

La obra propia del autor comienza luego con un prefacio en el que explica sus intenciones y su método (2,19-32). Con gran trabajo ha desbrozado la gran obra de Jasón, completamente erizada de cifras; se ha esforzado por sacar un relato agradable para uso de las personas cultas. Por esta razón ha debido tomarse ciertas libertades respecto a su fuente; su objeto no es, pues, escribir una historia en el sentido técnico de la palabra. Caso seguramente único en la Biblia: el mismo autor inspirado nos define el género literario que tiene intención de adoptar.

La obra se desarrolla en cinco cuadros, en los que el centro de la perspectiva lo ocupa siempre el templo.

Bajo un sumo sacerdote piadoso, como Onías, la santidad del templo es inviolable; Heliodoro lo aprende a sus expensas (cap. 3).

Cuando el sumo pontificado viene a ser presa de intrigantes favorables a la helenización, Jasón y Menelao, la cólera de Dios se hace sentir pesadamente sobre Israel, el templo es saqueado, profanado por víctimas impuras. El sacrificio que hacen de su vida judíos fieles es una expiación que detendrá la cólera del Todopoderoso (4-7).

«Habiéndose cambiado en misericordia la cólera del Señor», Judas derriba a los paganos. Antíoco muere reconociendo la mano de Dios que lo hiere. Judas purifica el templo (8,5-10,9).

Bajo la administración de Lisias, que gobierna en nombre de Éupator, Judas entabla la lucha en todas las fronteras, contra las tropas reales, contra las ciudades helenizadas, contra los pueblos paganos circundantes. Así obtiene el reconocimiento de la libertad del culto; Lisias hace incluso ofrecer sacrificios en el templo e invita a las ciudades vecinas a no inquietar a los judíos (10,10-13,26). El intrigante Menelao es entregado a la muerte.

Bajo Demetrio, que quitó la vida a Lisias y a Éupator, un nuevo pretendiente, Alcimo, quiere apoderarse del sumo pontificado gracias al apoyo del rey. El jefe de los ejércitos reales, Nicanor, blasfema contra el templo. Es derrotado y muerto por Judas. Se expone su cabeza frente al templo y se canta: «Bendito sea el que ha conservado su morada exenta de toda contaminación.» Una fiesta renovará cada año la memoria de esta victoria (14,1-15,37). Finalmente el autor, buen retórico, se despide del lector elogiando su obra con la modestia de rigor (15,38-39).

## 2. GÉNERO LITERARIO.

Cada uno de estos cuadros está compuesto a la *manera oratoria*: es un discurso hecho para conmover y persuadir. Con Onías se disfruta de la paz en el servicio regular del templo, luego se comparte su angustia cuando se ve amenazado el lugar santo, como al fin se comparte también el gozo del triunfo cuando Heliodoro, castigado, reconoce la santidad del Dios que lo habita. En el segundo discurso progresan la impiedad y la cólera de Dios, de Jasón a Menelao, desde el saqueo del templo hasta la profanación; como contraste, la muerte de los mártires, que ha de detener la cólera de Dios, deja en el lector una impresión de esperanza. En los tres últimos discursos, se eleva Judas mientras se derrumban sus adversarios, Epifanes, Lisias y Éupator, y finalmente Nicanor, publicando cada uno de ellos a su manera la gloria del Todopoderoso que se manifiesta en el templo. Todo converge hacia la gloria de Dios, que estableció su morada en Jerusalén (3,38; 7,37; 10,7; 13,23; 15,34).

El autor defiende su causa como un abogado. Tiene el arte de escoger y de poner de relieve los episodios patéticos. Su estilo aspira a conmover. Epítetos tajantes, observaciones cáusticas, empeño en producir efecto, estilo amplio, por no decir ampuloso, en todo se revela el orador. Nos encontramos aquí con el género, entonces extendido en la literatura helenística, al que con razón se ha llamado *historia patética*.

En esta perspectiva nos hallamos en condiciones de juzgar las afirmaciones del autor. Se aplica a hacer resaltar el sentido y el alcance religioso de los acontecimientos; pero descuida las precisiones que exigiría un historiador meticoloso. El orden cronológico cede ante las exigencias de la composición oratoria. En la narración, el orador tiene derecho a escoger y agrandar los rasgos significativos. La «ayuda del cielo» (1Mac 16,3) adopta aquí la forma de manifestaciones celestes (2Mac 3,24-26; 10,29-30; 11,8; cf. 12,22; 15,11-16). Estas «epifanías», apariciones de dioses que vienen en socorro de los combatientes, eran corrientes en el género helenístico de la historia patética que imita Jasón de Cirene. El autor judío transpuso el procedimiento, en conformidad con su fe en la Providencia que gobierna el mundo por medio de los ángeles. De Jasón tomó estos relatos el autor inspirado.

Pese a estas libertades oratorias, 2Mac no deja de ser una *obra de historia*. Su alegato recibe su valor de la historicidad de los hechos que, por lo demás, eran relativamente recientes. En realidad, la confrontación con 1Mac permite verificar la exactitud de su documentación (cf. el cuadro de concordancias entre los dos libros al final del capítulo). Los documentos propios del segundo (cartas y edictos: 2Mac 9,17-27; 11,16-38) se presentan con las mismas garantías de autenticidad que los del primero. La carta del principio (1,1-9) sobre la fiesta, es naturalmente lo que se podía esperar de los escribas de Jerusalén. La larga relación que la acompaña (1,10-2,18) tiene no pocos rasgos de la construcción haggádica. Nuestro

autor se daba bien cuenta de ello y tuvo cuidado en dar sobre la muerte de Antíoco un relato más exacto (cap. 9; cf. 1,13-17). Sobre dos puntos importantes completa ventajosamente 2Mac los datos demasiado breves de 1Mac: la parte que tomaron los sumos sacerdotes en las tentativas de helenización (2Mac 4) explica mejor los orígenes del conflicto, y las componendas concertadas con Lisias (2Mac 11) sitúan la purificación del templo en un contexto histórico más verosímil.

### 3. DOCTRINA.

Sobre todo, desde el punto de vista religioso sobrepuja el segundo libro al primero. El culto de la ley no se mezcla ya con miras políticas. La lucha es entre el judaísmo (la palabra aparece aquí por primera vez; 2,21; 8,1; 14,38) y el helenismo (4,13). Esta oposición es absoluta. Todo compromiso puede llevar únicamente a la ruina (4,7-17), y no hay que aceptar el sumo pontificado de la gracia del rey pagano (11,2-3).

Este carácter absoluto de la religión le viene de la *santidad*. La ley santa (6,23.28) no puede ser infringida, ni siquiera en caso de legítima defensa (5,25; 6,6; 15,3). El santo Señor de toda santidad no puede admitir la menor contaminación en la tierra santa, en la ciudad santa, en su santa morada, en su pueblo santo. También la espada de Judas es santa y viene de Dios (15,16), y no hay que extrañarse de que los ejércitos celestiales tomen parte en el combate.

En efecto, lo empeñado en la lucha está más allá de esta tierra. Podría decirse que Judas trabaja por el advenimiento del reino de los santos de que habla Daniel. La fe en la resurrección traslada a otro mundo el goce de los bienes prometidos (7; 14,16). Pero mientras se espera esta realización, todos los santos trabajan solidariamente por el advenimiento del reino. La oración, el sacrificio ritual, el sacrificio voluntario de la propia vida tienen un alcance que no se limita a la generación presente (15,11-16; 12,39-45; 7,32-38). Este judaísmo no corre ya peligro de degenerar en movimiento político; ha trascendido ya los valores terrenos.

Un rasgo puede bastar para señalar la distancia que separa a nuestros dos libros: su actitud respecto a los *mártires*. Para el primero, su muerte no es sino efecto de la cólera que pesa sobre Israel (1Mac 1,64); sólo la resistencia armada, la espada de Judas, logrará desviar esta cólera (3,8). Para el segundo, las penas soportadas son un castigo, pero su aceptación voluntaria es una expiación que detiene la cólera de Dios; y si Judas reporta victorias, es porque el sacrificio ha sido aceptado (2Mac 7,36; 8, 5).

### 4. INFLUENCIA.

2Mac debió de componerse poco después de recibida la carta de Jerusalén sobre la dedicación, por tanto antes de 1Mac, hacia el año 120. El libro de Jasón, todavía algunos años anterior, es, pues,

muy próximo a los acontecimientos. En ambiente judío, Filón parece haber conocido 2Mac; 4Mac, un poco más tardío, es una larga disertación sobre los mártires, que se inspira en nuestro libro. Josefo, por el contrario, que utiliza abundantemente 1Mac, parece no conocer el segundo. En el Nuevo Testamento, Heb 11,35 remite sin duda a los mártires de 2Mac 6-7. En los padres de la Iglesia, las citas comienzan a partir del siglo III; el culto de los siete hermanos mártires debió de comenzar en Antioquía en el siglo IV; san JUAN CRISÓSTOMO pronunció dos discursos en su honor<sup>3</sup>. Fuera de las lecturas bíblicas del breviario en el mes de octubre, la liturgia romana no utiliza el primer libro; del segundo están tomadas algunas lecturas para la misa de difuntos, para la misa por la paz y el sábado de las tórnoras de cuaresma.

### § IV. Concordancia de los libros.

El cuadro que sigue presenta la correspondencia entre 1Mac y 2Mac; es suficiente para mostrar las libertades que se toma 2Mac en relación con el orden cronológico.

<i>Advenimiento de Antíoco IV Epifanes</i> (septiembre 175)		
El helenismo en Jerusalén	1,10-15	4
Saqueo del templo (169)	16-28	5,1-20
Fechorías de los gobernantes	29-32	21-26
La fortaleza del helenismo	33-40	
Helenización forzada	41-55	6,1-9
La abominación en el altar	54-59	
Matanza de los fieles	56-63	10-11
La cólera divina	64	12-17
<i>Eleazar. Los siete hermanos mártires</i>		18-7,42
Matatías y sus hijos resisten	2,1-28	cf. 5,27
Matanza de los observantes del sábado	29-38	cf. 5,25; 6,11
Se organiza la resistencia	39-48	
Testamento y muerte de Matatías	49-70	
Judas entra en campaña	3,1-26	8,1-7
Epifanes en Oriente; Lisias, regente	27-37	cf. 10,10-13
Judas bate a Nicanor y a Gorgias en Emaús	3,38-4,25	8,8-29.34-36
<i>Resumen de otras campañas</i>		30-33
Primera campaña de Lisias	4,26-35	11,1-12
Negociaciones, tolerancia		13-21.27-38
Purificación del templo. Dedicación	36-61	10,1-8
Luchas contra los pueblos circunvecinos	5,1-67	10,14-23; 12,1-45
<i>Timoteo, muerto en Gázara</i>		10,24-38
Muerte de Epifanes (hacia diciembre 164)	6,1-16	9, cf. 1,13-17

3. PG 50, 617-626; cf. H. DELEHAYE, *Origine du culte des martyrs\**, Bruselas 1933, p. 201-202.

Edicto de pacificación de Éupator		11,22-26
Lisias queda como regente	17	10,9-11
Tentativa de Judas contra la ciudadela	18-27	
Segunda campaña de Lisias	28-54	13,1-22
Concluida la paz, Lisias se retira	55-63	23-26
Demetrio se apodera de la corona (hacia noviembre 162)	7,1-4	14,1-2
Intrigas de Alcimo, Báquides	5-25	3-4
Nueva ofensiva de Alcimo, Nicanor	26-32	5-30
Nicanor blasfema contra el templo	33-38	31-36
<i>Heroísmo de Razis</i>		37-46
El día de Nicanor	39-49	15

Sólo hemos indicado las fechas (a.C.) comprobables por documentos profanos. Los acontecimientos propios de 2Mac, impresos en cursiva, están fuera de serie; no es posible datarlos.

CAPÍTULO QUINTO

LA SABIDURÍA

BIBLIOGRAFÍA

- Introducciones, traducciones, comentarios en p. 218 y 666 (J. J. WEBER, BPC\*; E. OSY, BJ\*; J. FISCHER, EBi\*; C. LATTEY, CCHS\*; S. HOLMES, APOT...). H. DUESBERG, *Les scribes inspirés\** II, París 1939, 441-592. A. M. DUBARLE, *Les sages d'Israël\**, París 1946, 187-235. P. HEINISCH, *Das Buch der Weisheit\**, Munster 1912. L. BIGOT, *Sagesse (Le livre de la)\**, DTC XIV, París 1939, col. 703-744. J. FICHTNER, *Weisheit Salomos*, Tubinga 1938.

§ I. El libro.

1. TÍTULO.

Este libro se llama Sabiduría de Salomón en los manuscritos griegos de la Biblia, que lo colocan en el grupo de los sapienciales exactamente antes de la Sabiduría del hijo de Sirá. La Vulgata lo llama sencillamente libro de la Sabiduría, como para indicar su valor sin segundo en el género sapiencial. Es, en efecto, el más interesante desde el punto de vista doctrinal, el más próximo al Nuevo Testamento, como también el mejor compuesto. Fue escrito en *griego* por un escritor que manejaba esta lengua con soltura. San Jerónimo lo notaba ya, y precisamente esto era para él una razón para excluirlo del canon, donde sólo admitía libros hebreos. Sin embargo, como lo reconoce, por ejemplo, W.O.E. OESTERLEY (*Introduction*, p. 196), «este libro era ciertamente mirado por la Iglesia primitiva como uno de los más importantes, quizá el más importante, entre los libros que nosotros calificamos de apócrifos». En efecto, es abundantemente citado y utilizado por los padres, y el Canon de Muratori (siglo II) lo nombra juntamente con los libros del Nuevo Testamento como escrito por los «amigos de Salomón».

2. AUTOR.

La atribución a Salomón es evidentemente ficticia; san Agustín lo nota, como también san Jerónimo y Orígenes. El autor, poniendo su enseñanza en labios de Salomón, ante un auditorio de reyes, da más realce

a su libro, según la moda de la época; de un solo golpe lo sitúa así en la línea tradicional de la sabiduría israelita. El autor es desconocido, pero su insistencia en todo lo que concierne a Egipto, hace pensar que escribía en Alejandría, donde existía un importante centro de cultura judía. La atribución a Filón, señalada ya por san Jerónimo, ha hallado en nuestros días algunos defensores; pero la doctrina, los métodos exegéticos, el estilo y la lengua son muy diferentes para que se pueda sostener esta opinión. La asimilación de la cultura griega es mucho más superficial que en el filósofo judío. El tono del libro puede convenir bien a la primera mitad del siglo I a.C., cuando los judíos de Egipto eran objeto de la mala voluntad de Ptolomeo VIII.

## § II. Composición.

La obra presenta una unidad de composición a la que no nos tienen acostumbrados los libros sapienciales hebreos. No obstante, no exigiremos aquí la lógica de un tratado moderno de filosofía. El estilo sufre variaciones bastante notables de una parte a otra; pero esto no es necesariamente indicio de pluralidad de autores. Basta admitir que el libro no se escribió de una sola vez y que el autor sufrió el influjo literario de las fuentes en que buscaba su inspiración. Los primeros capítulos (1-5) se apoyan principalmente en los profetas y su estilo es asaz hebraizante; los capítulos 6-9, que utilizan juntamente con los Proverbios briznas de filosofía griega, están ya menos marcados de estilo bíblico; los últimos capítulos (10-19), donde la historia de Israel está muy lejos de sus fuentes canónicas, son ya de un estilo completamente independiente del Antiguo Testamento.

Las divisiones que acabamos de indicar señalan ya las tres partes principales de la obra. El camino de la sabiduría, opuesto al camino de los impíos (1-5), la sabiduría misma (6-9), las obras de la sabiduría en el desenvolvimiento de la historia (10-19).

### 1. LA SABIDURÍA Y LOS IMPÍOS.

La entrada en materia es un discurso de exhortación (1,1-15): «Buscad a Dios, en lugar de correr tras la muerte. Amad la justicia, que es inmortal.» *La sabiduría se presenta como un espíritu que viene de Dios, pero que resulta más interior al hombre que él mismo.* Se ofrece a guiarle por el camino que lleva a Dios; pero, siendo un testigo interior de los pensamientos más secretos, podría atraer sobre los que la desprecien un juicio inexorable. Rechazarla es entregarse a la muerte. Las apariencias pueden engañar un momento, pero la realidad aparecerá cuando se revele la justicia de Dios.

Los capítulos siguientes describen este juicio. Se desarrollan como un *proceso*. En primer lugar tienen la palabra los impíos, a los que se llama amigos de la muerte (1,16). La muerte es, en efecto, para ellos lo

único absoluto, y conforme a este criterio juzgan de todo. La vida les parece muy corta, pero la certeza de la muerte los excita a gozar de ella sin freno (2,1-9). Para el justo, cuya conducta les molesta como un reproche, no tienen sino burlas y odio. ¡Déles razón su muerte (2,10-20)!

Los justos no defienden personalmente su causa, pero el sabio va a exponer la verdadera doctrina en una serie de cuadros opuestos por parejas. Los insensatos ignoran que la vida es un misterio oculto en Dios (2,21-24); la muerte de los justos es sólo apariencia (3,1-4). El *juicio de Dios* hará ver la gloria de los justos (3,5-9) y la miseria irremediable de los impíos, castigados hasta en su descendencia (3,10-12). ¿Qué es una vida fecunda? También ahí son falaces las apariencias. Bienaventurada es la esterilidad del justo (3,13-15), mientras que la posteridad de los adúlteros está condenada a la desgracia (3,16-19); la esterilidad con virtud produce frutos duraderos (4,1-2), mientras que la numerosa posteridad del impío se sumerge en la nada (4,3-6). ¿Qué es una vida larga? Es la vida del justo, arrebatado pronto a la tierra, pero salvado en el juicio (4,7-15), mientras que la larga vida de los impíos, cargada de crímenes, los oprimirá (4,16-20).

El juicio revela en fin los *verdaderos valores*. El justo, siempre silencioso, se presenta a él con seguridad (5,1); los impíos acuden temblando, forzados a confesar, ya demasiado tarde, su error (5,2-14). El largo discurso de confesión (5,3-13) se opone, sin poderlo remediar, al insolente discurso inicial (2,1-20). Los justos van a reinar eternamente con el Señor (5,15-16), mientras que el espíritu divino se vuelve un huracán que barre los tronos de los impíos (5,17-23). En el último día se verifican los avisos del principio.

### 2. LA VERDADERA SABIDURÍA.

La sabiduría ha conducido a los justos a la verdadera realeza; Salomón tiene una transición fácil para introducir su exposición sobre la *sabiduría real* (6-9). Comienza advirtiendo a los reyes que piensen en el juicio severo que los aguarda (6,1-11). Luego excita entre sus nobles oyentes el deseo de la sabiduría, pintándola con los rasgos más brillantes (6,12-25). Sale al encuentro de los que la buscan, los hace subir al trono de Dios para reinar eternamente. Salomón, en su liberalidad, no tiene mayor gozo que hacer que todos participen del tesoro que él mismo recibió como una gracia; para dar a conocer las ventajas de la sabiduría, va a describir su propia experiencia.

Salomón comienza recordando que es por naturaleza un hombre como todos los demás (7,1-6). Si vino a ser sabio, fue esto un don de Dios como respuesta a su plegaria (7,7). Estimaba la sabiduría por encima de todo (7,8-10) y no quedó decepcionado, pues le aportó todos los bienes (7,11-14). En su discurso desarrolla las cualidades que dan tanto valor a la sabiduría: enseña toda la ciencia de la creación (7,15-21), siendo como es

la armonía universal, interior a todo lo que existe (7,22-24); más exactamente, *ella es en la creación la emanación de la belleza y del poder de Dios*, haciendo así amables al Creador los seres, en que él mismo se reconoce, y especialmente el alma de los hombres (7,25-8,1). Así pues, Salomón buscó y amó esta sabiduría, único objeto que Dios ama (8,2-3), tanto más cuanto que la Sabiduría trae consigo todos los bienes, riqueza y virtud, habilidad y ciencia, fama imperecedera (8,4-13). La sabiduría asiste al rey con sus consejos en el gobierno de los hombres y está también con él para aliviarlo en los momentos de descanso (8,14-16). Salomón, que sabe todo esto, sabe también que a pesar de su natural tan bien dotado, esta sabiduría no está a su alcance: sólo puede obtenerla con la oración (8,17-21). La oración de Salomón (cap. 9) es el punto culminante de toda la exposición sobre la sabiduría (6-8) cuyos rasgos esenciales recoge; es también la cima espiritual del libro.

### 3. LAS OBRAS DE LA SABIDURÍA.

La última palabra de la oración evocaba la función salvadora de la sabiduría (9,18); el resto del libro va a mostrar la sabiduría actuando en esta función. Ella salvó a los patriarcas, desde Adán hasta José, en todos los peligros de cuerpo y alma; pero los que se desviaron de ella, Caín, Sodoma, atrajeron sobre la tierra los cataclismos (10,1-14). También la sabiduría salvó al pueblo escogido mediante su servidor Moisés, mientras la misma hacía perecer a los enemigos (10,15-21). Toda esta historia contada sin un solo nombre propio, es transparente para quien haya leído el Génesis y el Éxodo.

Luego se reanuda el tema de la salud del pueblo, que se desarrolla difusamente. Una serie de siete cuadros opone la bondad de Dios, que forma a sus hijos mediante pruebas saludables, mientras los mismos medios inducen a los impíos a su perdición. Siete plagas entran así en juego, la sed (11,2-14), el hambre (16,1-4), la mordedura de bestias (16,5-14), el granizo por oposición al maná (16,15-29), las tinieblas (17,1-18,4), la mala muerte (18,5-25), el abismo (19,1-12).

Este proceder de Dios podía parecer privado de bondad o de justicia; una doble digresión, inserta entre los dos primeros cuadros, responde a esta objeción. Dios mostró su misericordia incluso para con los pueblos paganos (1,15-12,27). Los ídólatras son por sí solos responsables de su perdición: al convertir las criaturas en dioses, armaron contra sí mismos la creación (11,15-16). La larga diatriba contra la idolatría pone de relieve la responsabilidad de los paganos extraviados por la vanidad (13-15). Su locura fue la que hizo huir la bendición que Dios había depositado en toda criatura (15,19). La conclusión del libro vuelve en otra forma, a la misma idea (19,13-22). Los elementos de la creación componen una armonía que juega en detrimento de los que se sitúan fuera del orden divino, mientras constituye la alegría y la gloria del pueblo de Dios.

### § III. El libro de la Sabiduría y el helenismo.

El mismo libro de la Sabiduría realizó una armonía de un género completamente nuevo, uniendo *las cualidades de la mentalidad hebrea y las del espíritu griego*. No obstante algunos préstamos tomados de la lógica griega, como un esbozo de sorites (6,17-20), el autor se mantiene fiel al paralelismo, sobre todo antitético, caro al estilo hebreo; los capítulos 1-5 y 10-19 están enteramente contruidos conforme a este modelo. Pero el judío alejandrino había aprendido de los griegos el arte de la transición. Se pasa de una amplificación a otra sin el menor tropiezo. La sutura entre los capítulos 10 y 11 es la obra maestra del género. En el capítulo 10, en los siete ejemplos de hombres que fueron salvados, la Sabiduría se halla en acción (10,1.3.5.6.10.13.15). Ahora bien, en los siete cuadros de los capítulos 11-19, Dios es quien actúa, y el desarrollo adopta la forma de una oración que se dirige a Dios en segunda persona, como en los salmos de acción de gracias. Una primera invocación al Señor se deslizó hábilmente al final del elogio de la sabiduría (10,20), mientras que, al comienzo del salmo de acción de gracias, el enunciado en tercera persona no precisa si se trata ya de Dios o todavía de la sabiduría (11,1). El artificio salta demasiado a la vista y uno que estuviese familiarizado con los diálogos de Platón debería juzgar muy bárbaro a nuestro autor; no obstante, su barniz de cultura griega nos lo hace mucho más accesible que las antiguas obras maestras de la sabiduría hebrea, como Job o Prov 1-9.

La filosofía griega no ejerció un influjo verdaderamente profundo. Algunos términos están tomados de la filosofía ecléctica de la época, en la que domina la corriente estoica. Sirven para traducir ideas admitidas hacía largo tiempo en el pensamiento religioso de los israelitas (πρόνοια, 14,3; διοικεῖν, 8,1; 12,18; 15,1; στοιχεῖα, 7,17; 19,18; συνέχον, 1,7; etc.). La asimilación resulta superficial e incompleta. Así unas veces se opone el alma al cuerpo, como en el pensamiento platónico (9,15), otras veces van los dos paralelos, como en el uso hebreo en que uno y otro pueden designar la persona viva (1,4). Asimismo la doctrina es unas veces la virtud cardinal de los filósofos (8,7, fin), y otras veces el don gratuito por el que Dios hace al hombre conforme con la ley divina (8,7, principio), concepto propiamente hebreo.

### § IV. Doctrina.

La doctrina es, pues, sin duda la del Antiguo Testamento. Recibe una vestidura helenizada para responder a las necesidades de los destinatarios, los judíos de la diáspora y, a través de ellos, los paganos más o menos simpatizantes. En la época macabea había adquirido Israel clara conciencia de la retribución en el más allá. En este particular, Daniel y

2Mac hablaban de resurrección (Dan 12,2-3; 2Mac 7); la sabiduría evita esta noción que choca a los griegos (cf. Act 17,32), y habla de inmortalidad, palabra griega que no tiene equivalente en el Antiguo Testamento. Pero no se trata de la inmortalidad del alma que demuestran los filósofos, aun cuando se presupone; *la inmortalidad que da la sabiduría es la inmortalidad bienaventurada, participación de la eternidad de Dios* (2,23; 5,15; 6,19). La riqueza de la verdad revelada, que los profetas dejaban entrever bajo imágenes todavía oscuras, recibe del contacto con el pensamiento griego una expresión clara y precisa.

La enseñanza del libro de la Sabiduría, con ser una nueva síntesis, es profundamente tradicional. Sin dificultad se podrían descubrir los elementos dispersos en los profetas y en los sapienciales. Pero esta presentación respondía a las necesidades de la época y constituía la última preparación del espíritu humano en vista de la revelación cristiana.

Las doctrinas de salud pululaban entonces. Se pedía la salud a los misterios, a la filosofía, a la gnosis. La sabiduría responde a estas ansias. El mistagogo que hace entrar en los secretos divinos, es la sabiduría (8,4); enseña todo conocimiento, las ciencias de la naturaleza, la ciencia del hombre, la ciencia de agradar a Dios (7,21.27; 8,5-18). La filosofía de la felicidad es demasiado corta; la sabiduría enseña la justicia que conduce a la inmortalidad (1-5). Pero — una verdad que judíos y griegos tendrán dificultad en admitir — esta sabiduría, esta justicia, no son cualidades que el hombre pueda adquirir por sus propias fuerzas: *la enkrateia es una gracia que hay que pedir a Dios* (8,19-21). El camino de la salud es la justicia, pero una justicia que para llegar a ser virtud del hombre debe ser primero don de Dios.

¿Qué es, pues, finalmente la sabiduría? Nada menos que Dios mismo que se comunica a la criatura espiritual. Por la sabiduría da Dios a las criaturas un reflejo de su belleza (7,22-8,1), la cohesión interna que da subsistencia a todo (1,7); pero *al hombre se comunica Dios de una manera más íntima*, que presupone por parte de la criatura libre una respuesta acogedora; así llega el hombre a participar de la naturaleza divina, de su inmortalidad (1,1-15; 2,23). La sabiduría entra en el alma que se abre a ella, y la hace amable a Dios (9,10-12; 10,16); la conduce por los caminos del servicio de Dios hasta la vida junto a Dios, la vida eterna (6,9-21; 10).

Nos hallamos en los umbrales del Nuevo Testamento. San Pablo y san Juan adoptarán las mismas fórmulas para hablar del Espíritu que Dios envía al corazón de sus fieles para hacerlos agradables a sus hijos y para hacer germinar en ellos, con la caridad, todas las virtudes. También la gloria de Dios se describirá en términos tomados de la sabiduría (Col 1,15; Heb 1,3; etc.). No hay que pedir a nuestro autor más de lo que sabe; la Trinidad no le ha sido revelada. Pero llevó lo más adelante posible la preparación del espíritu humano para recibir esta revelación.

## CAPÍTULO SEXTO

### EL ECLESIAÍSTICO (O SIRACIDA)

#### BIBLIOGRAFÍA

- Introducciones, traducciones, comentarios en p. 218 y 666 (C. SPICQ, BPC\*; H. DUESBERG y P. AUVRAY, BJ\*; V. HAMP, EB1\*; G. H. BOX y W. O. E. OESTERLEY, APOT...).
- H. DUESBERG, *Les scribes inspirés\** II, 232-440, París 1939.
- A. M. DUBARLE, *Les Sages d'Israël\**, 147-185, París 1946.
- N. PETERS, *Das Buch Jesus-Sirach oder Ecclesiasticus\**, Munster 1913.

El Eclesiástico lleva en griego el título de sabiduría del hijo de Sirá. El autor así designado, en hebreo Ben Sirá, se nombra él mismo al final del libro (50,27) y añade que es de Jerusalén. El nombre latino, *Ecclesiasticus*, no ha recibido todavía una explicación cierta; está en uso desde san Cipriano.

#### § I. Texto.

Jesús, hijo, o mejor, descendiente de Sirá, escribió en hebreo. Su nieto puso la obra en griego para uso de los judíos de Alejandría, entre los que se había establecido el año 38 de Ptolomeo Evergeta. Él mismo nos lo dice en el prólogo con que encabezó su traducción. De los dos Ptolomeos Evergetas, sólo el segundo, Ptolomeo VII, totaliza más de 38 años de reinado (170-116); el nieto del autor tradujo, pues, la obra de su abuelo después del año 132. Se puede razonablemente suponer que Ben Sirá mismo escribiría unos cincuenta años antes, hacia el 180. Así pues, habría podido ver en su juventud al sumo sacerdote Simón II, cuya majestad le había impresionado (50,1-21).

San Jerónimo había visto todavía el texto hebreo que autores judíos citan hasta el siglo X; luego, este texto cayó en olvido hasta nuestros días. En 1896 algunas hojas compradas por casualidad en Oriente revelaron algunos fragmentos. La investigación mostró que las hojas provenían de El Cairo, de la gueniza de una vieja sinagoga. Se exploró cuidadosamente la mina, se reunieron hojas dispersas y así las bibliotecas de Europa y América poseen alrededor de los 2/3 del texto hebreo recuperado.

Los fragmentos provienen de cinco copias diferentes que datan de los siglos XI o XII<sup>1</sup>.

Estos descubrimientos dieron nuevo impulso al estudio del texto. La tradición textual de Eclo es una de las más complicadas que existen. El griego es más largo que el hebreo, el latín (no revisado por san Jerónimo) es todavía más largo. Sin embargo, el latín es en general una traducción del griego, y el griego es traducción del original hebreo. Algunas adiciones son de origen latino o griego, pero buen número de ellas proceden de un texto hebreo ya glosado. Los especialistas tienen grandes dificultades para desenredar esta madeja, pero una conclusión es cierta, a saber, que los editores sucesivos, en hebreo, en griego o en latín, tienen todos más o menos tendencia a añadir explicaciones por su propia cuenta.

Para completar esta confusión, el ejemplar griego del que provienen todos nuestros manuscritos, había trastocado dos cuadernos (30,25-33,13a pasó al puesto de 33,13b-36,16a). De este desplazamiento y de la abundancia de aditamentos resulta en las diferentes ediciones una diversidad en la numeración de los capítulos y versículos, muy a propósito ciertamente para probar la paciencia de los investigadores.

## § II. Contenido.

La obra de Ben Sirá se prestaba, por su misma naturaleza, a tales perturbaciones. Es una colección, sin orden, de sentencias sobre los temas más inconexos. El griego sembró el libro de títulos parciales (2,1; 18,30; 20,27; 23,7; 24,1; 30,1.14.16; 32,1; 33,25; 44,1; 51,1); pero estos títulos se refieren las más de las veces a pasajes breves y no constituyen una división de la obra. Sólo el título de 44,1, «el elogio de los padres», se halla ya en el texto hebreo y se refiere a un bloque importante (44-50). Cortes más definidos están marcados por dos pequeños epílogos (24,28-32 y 33,16-18), análogos al epílogo final (50,27-29; 51,13-30); en ellos se pueden ver vestigios de un acrecentamiento del libro primitivo por la adición de apéndices sucesivos.

En el cuerpo de la obra, cierto número de *poemas a la gloria de la sabiduría o del Dios Creador* sirven a la vez para dividir y enlazar entre sí colecciones parciales. Un himno a la sabiduría abre la serie (1,1-10); se prolonga con un grupo de sentencias sobre la sabiduría y el temor de Dios (1,11-30). Vienen luego los primeros rudimentos de la formación sapiencial. Hacen falta unos arrostos, formados de paciencia y de confianza, para entrar en la carrera (cap. 2). Los primeros pasos son la piedad filial (3,1-16), el respeto para todo lo que sobrepuja las capacidades del principiante (3,17-27), las obras de misericordia que afinan

al aprendiz de la sabiduría y lo hacen amable a los hombres y a Dios (3,28-4,10). Se llega así a un elogio de la sabiduría que eleva a sus hijos hasta la gloria haciéndolos pasar por pruebas instructivas (4,11-19).

En la colección siguiente, el discípulo aprende a *discernir los verdaderos valores*, la vergüenza buena y la mala, la confianza y la presunción, las ventajas y los peligros de la amistad (4,20-6,17). Una nueva invitación a seguir con valor y modestia la enseñanza de los sabios en el temor de Dios (6,18-37) abre una colección que introduce al discípulo en el gran movimiento de la vida y de la sociedad (7,1-14,19). Se pasa revista a todos los elementos de la sociedad humana, medio profesional y familiar, los sacerdotes y los pobres, los ancianos que se acercan al fin y los muertos, el colérico, el necio, todos los temperamentos, las mujeres, los amigos, los poderosos y los príncipes. El maestro se aprovecha de ello para enseñar a su discípulo el justo medio, tan difícil de observar en el uso de los bienes percederos, pues la muerte no perdona ni los honores, ni las riquezas. Más bien que el pensamiento de la muerte, el temor de Dios pronuncia la última palabra de esta enseñanza. El elogio del sabio que teme a Dios (14,20-15,10), una serie de pensamientos sobre el hombre delante de Dios (15,11-16,21) terminan con un himno al Creador (16,22-18,13).

En el amable desgaire de la colección siguiente se puede observar que domina una doble advertencia contra los excesos de la lengua y contra las sugerencias de la codicia (18,14-23,27). Después de una oración para obtener la gracia del dominio de sí mismo (23,1-6), la serie se termina con avisos sobre el uso de la palabra (23,7-15) y sobre el adulterio (23,16-27). A imitación de Prov 1-9, donde el elogio de la sabiduría sigue a las amonestaciones sobre el adulterio (Prov 7 y 8), la colección termina con un poema en que la sabiduría canta sus propias alabanzas (24,1-27).

En el *epílogo* (24,28-32), el maestro invita al discípulo a beber como él en las fuentes de la sabiduría. Así se cierra el manual del aprendiz de sabio; en su aparente desorden se puede seguir la iniciación progresiva en el estudio y en la práctica de la sabiduría.

Un *primer suplemento* (25,1-33,18) se cierra con un epílogo análogo al precedente, aunque muy breve (33,16-18). El temor de Dios forma el centro de las preocupaciones; se vuelve con insistencia sobre algunos temas: las mujeres (25,1.12-25; 26,1-18), las conversaciones (27,4-24) y las disputas (28,8-26), los servicios que se han de prestar al prójimo (29,1-20), la paz familiar, en la moderación (29,21-32,14).

El *último suplemento* es como el testamento del maestro. El pensamiento de la muerte forma su marco (33,19-23 y 41,1-13) y aflora más de una vez. La herencia que deja el sabio es su larga experiencia, que desborda incluso las fronteras de su pueblo (34,9-36,19); ha aprendido mucho en contacto con los hombres (36,20-37,26), observando siempre la moderación, tan útil para la salud (37,37-38,23). Todos los oficios son estimables, puesto que prestan servicio a la sociedad, pero el papel del sabio es superior a todos los demás (38,24-39,11). Este pensamiento exalta al viejo

1. I. LEVI, *The hebrew text of the book of Ecclesiasticus*, Leiden 1951; J. TOUZARD, *L'original hébreu de l'Ecclesiastique\**, en RB 1897, p. 547-573; 1898, 33-58; *Nouveaux fragments hébreux de l'Ecclesiastique\** RB 1900, p. 45-62 y 525-563.

maestro (39,12-15), que canta un himno al Señor, cuyas obras revelan su sabiduría (39,15-35). Así se pasa naturalmente a la alabanza de Dios en la creación (42,15-43,33) y al elogio de los que continúan la obra de Dios gracias a la sabiduría de que los ha hecho partícipes (44-50). A través de esta obra, tan poco compuesta desde nuestro punto de vista, un movimiento continuo, por olas renovadas, hace progresar al lector, o más bien al alumno, desde la práctica de la sabiduría a la contemplación de Dios en sus obras tan bien ordenadas, el mundo y el hombre.

### § III. Género literario.

El Eclesiástico emplea las formas literarias clásicas en el género sapiencial. El *māšāl* es su base esencial. Fácilmente se entrega a ampliaciones y desarrollos a la manera de Prov 1-9 ó 25-27. Una serie de sentencias está enlazada mediante la repetición de una misma expresión («el temor de Dios», 1,11-30); el *māšāl* numérico da orden progresivo a los enunciados (v. gr.: 25,7-11). Ben Sirá asocia los dos procedimientos y obtiene, si se puede decir, un *māšāl* numérico en segundo grado (40,18-27). El sabio no adiestraba a sus discípulos a pensar sin enseñarles al mismo tiempo el arte de expresarse: aquí hallan modelos todos los usos, sutiles o elegantes, del *māšāl*. Ben Sirá sabe también pincelar un retrato de carácter (38,24-39,11), aun cuando no tenga ya el dominio de los clásicos (Prov 5-7, cf. Eclo 23,16-27). Sus elogios de la sabiduría no alcanzan tampoco la perfección de sus modelos (Job 28; Prov 8; cf. Eclo 1,1-10; 24,1-27). Por el contrario, es algo propio suyo una bella serie de retratos históricos (44-50). Más que los enunciados impersonales de los antiguos proverbios (Prov 10-22), en Eclo, como en Prov 1-9, domina la exhortación. Ben Sirá se pone personalmente en escena (24,28-32; 33,16-18; 39,12-14; 51,13-30) en el tono lírico de los salmos sapienciales (cf. Sal 34,37, etc.), mezclando con sus exhortaciones la oración de súplica o de acción de gracias (22,25-23,6; 36,1-19; 51,1-12). Con la poesía de los salmos tienen también afinidad sus himnos al Creador, como 42,15-43,33, o sus meditaciones sobre el hombre en situación de criatura (16,22-18,13; 39,15-35). La poesía de Ben Sirá pertenece a un género anticuado en que las formas y los temas empleados se han convertido en clisés; por lo menos es un testimonio precioso de la actividad de los escribas en la elaboración de las piezas tardías del salterio.

### § IV. Enseñanza.

El Eclesiástico es sobre todo un testigo precioso de las costumbres y de la doctrina del judaísmo antes de la era heroica de los Macabeos. Este libro, y la enseñanza que refleja, supo formar los caracteres que se

opusieron al avance del helenismo triunfante. Como base de todo se sitúa el temor de Dios, formado de respeto y de obediencia, al mismo tiempo que de una confianza absoluta en el Dios de la alianza. Ben Sirá tiene buen cuidado de prevenir a sus discípulos que no les será escatimada la prueba, que, por lo demás, es indispensable para templar los caracteres. La flojedad, la doblez, la negligencia en las costumbres y en la educación son los enemigos contra los que no cesa de poner en guardia. Enérgico y prudente, sabe usar con moderación sus fuerzas y los medios que tiene a su disposición, como sabe también tratar con los hombres de toda categoría y de toda especie. Su *energía* puede parecernos demasiado ruda, su *prudencia* linda con la desconfianza; pero los tiempos eran duros. Por otra parte, Ben Sirá es un hombre sano de cuerpo y de espíritu, lleno de buen humor; si es partidario de los métodos fuertes en la educación, no le gustan los viejos charlatanes y regañones. No desdeña la buena mesa, y la música hace sus delicias. En una palabra, este hombre cabal del judaísmo es verdaderamente simpático; siempre agrada y aprovecha conversar con él.

La *religión* de Ben Sirá es tan sólida como su humanismo, del que viene a resultar inseparable. Todo reposa en la fe en el Dios de la alianza. Esta fe ha de mostrarse en las obras, las obras del culto, desde luego, pero sobre todo en el ejercicio de la justicia y de la misericordia con el prójimo. Esta exposición del judaísmo palestino en el siglo II, anteriormente a las escisiones que dividen a saduceos y fariseos, nos da una idea del alma del judío piadoso, todavía en tiempos de Jesús, fuera de las camarillas sectarias<sup>2</sup>. No todo está aquí a la altura del sermón de la montaña, pero ya se revelan algunos de sus rasgos. Aquí se aprende a orar a Dios como a Padre (23,1.4), se sabe ya que este Padre no nos perdonará si nosotros mismos no sabemos perdonar (28,1-7).

### § V. Límites e influencia.

En un punto queda muy limitada esta teología: el destino del hombre y el destino de la humanidad no reciben la menor luz del más allá. En la tierra espera su recompensa el hombre piadoso, él mismo o sus hijos. En la tierra espera Israel la salud. El pensamiento de la muerte renace con frecuencia en este libro, como una cuestión que obsesiona; pero la respuesta no se le dará con plena luz sino con la muerte de los mártires macabeos.

¿Habrá también que reprochar a Ben Sirá, como una visión demasiado estrecha, su identificación de la sabiduría con la ley de Moisés? Quizá menos de lo que parece a primera vista. En la línea iniciada por Dt 4,5-8, los profetas (v. gr.: Is 2,3; 51,4) y los Sal (19,119, etc.) ven en la ley la

2. J. TRINQUET, *Les liens «sadocites» de l'écrit de Damas, des manuscrits de la mer Morte et de l'Ecclesiastique\**, VT 1, 1951, p. 287-292.



manifestación de la palabra de Dios, la que regula la armonía del mundo al igual que la conducta de los hombres<sup>3</sup>. Ciertamente, hay peligro de rigidez en una idolatría de la letra; pero también la línea del desarrollo de la revelación tendrá por remate la teología del *Logos* en san Juan.

La liturgia sinagoga debió utilizar bastante tiempo la sabiduría de Ben Sirá; sabemos incluso que en el siglo X existían copias provistas de signos de lectura reservados de ordinario a la Biblia<sup>4</sup>. La liturgia cristiana, como también la enseñanza de los padres, hacen gran uso de este libro. Clemente de Alejandría lo cita con tanta profusión que viene a ser un testigo del texto al igual que los manuscritos bíblicos. En efecto, los cristianos sacarán siempre provecho frecuentando la escuela de este sabio. Este maestro bien equilibrado, serio y jovial, sabe inculcar la práctica de las virtudes sólidas; sabe unir a maravilla en su enseñanza las profundidades de la religión revelada con un humanismo sano y convencido.

CAPÍTULO SÉPTIMO

SUPLEMENTOS A LOS LIBROS DE ESTER Y DE DANIEL

BIBLIOGRAFÍA

Véase la de los libros de Ester (p. 628) y de Daniel (p. 634).

§ I. Suplementos a Ester.

El libro de Ester se ha recibido en la Iglesia en dos formas diferentes. El relato hebreo, admitido por la Vulgata (1,1-10,3) y por la Pešitto, es más corto. Antes de san Jerónimo se utilizaba, tanto en latín como en griego, una narración más larga. Cuando san Jerónimo hubo traducido el relato hebreo, añadió como apéndice los principales elementos del relato admitido hasta entonces y que no figuraban en su versión. Estos «suplementos» (10,4-16,24) han venido a ser difícilmente utilizables. Se hallan en su lugar en las ediciones de los LXX; pero las ediciones no han adoptado un sistema uniforme de referencia. Aquí a continuación damos la serie de los suplementos, con los modos de referencia 1.º de la Vulgata, 2.º de Swete, seguido por la gran edición de los LXX de Cambridge, 3.º de Rahlfs, seguido por la Biblia de Jerusalén.

	Vulg.	Swete	Rahlfs
1. Sueño de Mardoqueo	11,2-12	A,1-11	1,1a-b
2. Complot contra Asuero	12,1-6	A,12-17	1,1m-r
3. Edicto de exterminación de los judíos	13,1-7	B,1-7	3,13a-g
4. Oración de Mardoqueo	13,8-18	C,1-11	4,17a-i
5. Oración de Ester	14,1-19	C,12-30	4,17k-z
6. Recurso de Mardoqueo a Ester	15,1-3	4,8	4,8
7. Acogida de Ester por Asuero	15,4-19	D,1-16	5,1a-2b
8. Edicto en favor de los judíos	16,1-24	E,1-24	8,12a-x
9. Significado del sueño inicial	10,4-13	F,1-10	10,3a-x
10. Acuse de recibo	11,1	F,11	10,3l

Si nos planteamos la cuestión del origen de estos «suplementos», se impone una primera observación: no fueron hechos para el texto hebreo. Así 12,1-6 está ya en 2,21-23 con variantes inconciliables; los edictos son como una repetición de los resúmenes (3,13 y 8,11-12), y el tenor del se-

3. Cf. A. ROBERT, *Le sens du mot Loi dans le ps. 119\**, RB 1937, p. 182-206.

4. C. ROTH, *Ecclesiasticus in the synagogue Service*, JBL LXXI, 1952, p. 171-178.

gundo (16,1-24) no corresponde a su resumen (8,11-12). No se trata, pues, propiamente de «suplementos», sino que en realidad tenemos dos ediciones de Ester.

¿Qué relación hay entre las dos ediciones? Durante largo tiempo muchos católicos han admitido que la edición larga, primitivamente en hebreo o en arameo, era la edición original, de la que sólo poseemos ya la traducción griega; el hebreo masorético sería un compendio expurgado de toda alusión a la religión por razón del carácter profano de la fiesta de los *purim*. Por el contrario, san Roberto Belarmino opina que el hebreo masorético representa la edición original; más tarde otro autor habría compuesto a partir de ella un *relato más largo*, del que procede el texto griego. Esta hipótesis está mucho mejor en la línea de la evolución midrástica, bien conocida por la literatura judía tardía.

Así, cada vez se tiende más a admitir que el griego de los «suplementos» no es un griego de traducción: los edictos fueron ciertamente compuestos directamente en griego, y son una parte esencial de la edición larga. La cuestión se complica por el hecho de que el texto griego nos ha sido transmitido en tres estados bastante diferentes. El texto común, representado por los grandes unciales y que fue ya utilizado por Josefo, parece ser un compromiso entre el texto griego original y el hebreo; sería obra de cierto Lisímaco (11,1), llevada a Egipto el año 4 de Ptolomeo y de Cleopatra (112 ó 47 a.C.). El texto de Lucas, representado por cuatro minúsculos, es una revisión mucho más tardía. Pero el texto reflejado en la *Vetus latina*, tan notable por su coherencia como por omisiones importantes (principalmente 12,1-6; 9,1-2.5-19; 11,1), parece ser el más antiguo. Schildenberger ve en él el testigo del relato griego primitivo; esta solución, que no responde, sin embargo, a todas las dificultades, nos parece la más probable. El valor de la *Vetus latina* como testigo del texto griego más antiguo, tiene buenos paralelos en los libros de Tobías y de los Macabeos.

El *género literario* de los «suplementos», o más bien de la edición griega, es el mismo que el del original hebreo, una historia tratada ampliamente con miras a una enseñanza. Los nuevos desarrollos aportados por nuestro judío helenista están bien caracterizados por san Jerónimo: «Improvisó, como se hace en un ejercicio escolar, para explicitar los sentimientos de quien sufre una injusticia o la inflige a otro» (PL 28, 1433).

El autor perseguía así un objetivo preciso: ofrecía a los judíos de la dispersión una obra más legible en medio helenizado, más humano gracias a la supresión de los rasgos hostiles a los paganos (9,5-19), más religioso también, mostrando mejor la acción de la Providencia y la eficacia de la oración. La aportación doctrinal de los pasajes deuterocanónicos no aparece considerable.

## § II. Suplementos a Daniel.

Los suplementos griegos forman en el libro de Daniel dos grupos distintos. En el interior del cap. 3 (los tres hebreos en el horno), se insertan la *oración de Azarías* y el *cántico de Azarías* con sus compañeros; algunos versículos narrativos enlazan estas piezas con el contexto (Vulg.: 3,24-90). En el exterior del libro fueron añadidos dos relatos concernientes a Daniel, el *juicio de Susana* y de los ancianos (al principio del libro en Teodoción; después del cap. 12 en los LXX; Vulg.: 13), y los episodios de *Bel y del Dragón* (al final del libro en las dos versiones griegas; Vulg.: 14). Estos suplementos provienen de originales semíticos, en hebreo o en arameo; pero seguramente no se reunieron y colocaron en sus lugares sino en la versión griega.

### 1. SUPLEMENTOS AL CAP. 3.

Las oraciones insertas en el cap. 3 debieron de ser escritas en hebreo. La oración de Azarías (Vulg.: 3,26-45) es del mismo tipo que la de Daniel (9,4-19); es una confesión de los pecados del pueblo con el fin de obtener de Dios misericordia, es decir, la liberación de las calamidades presentes. Sobre este género, v. supra, p. 668s, a propósito de Baruc 1,15-3,8. Aquí se refleja la situación de los mártires Macabeos; la oración desarrolla los mismos puntos que el discurso de los mártires (2Mac 7,32-38): somos pecadores y por eso sufrimos, pero nuestro sacrificio aplacará la cólera de Dios, nosotros seremos glorificados y nuestros perseguidores serán castigados. Como siempre, el justo pronuncia esta confesión en nombre del pueblo culpable, con el que no quiere perder solidaridad; así lo hacen Jeremías (14,7-19), Esdras (9,6-15), Nehemías (1,5-11), Daniel (9,4-19) y los mártires (2Mac 7,32). Esta oración, compuesta de clisés comunes en este género fuerte propagado en los salmos y en otras partes, saca su originalidad de la situación que refleja. La ofrenda de sí mismo en sacrificio expiatorio (3,39-40, usado en el ofertorio de la misa romana) adquiere singular relieve si se la compara con la del joven mártir (2Mac 7,37-38). Insertando aquí esta oración, el autor inspirado hace de los tres jóvenes del antiguo relato un tipo de los mártires de su época.

El cántico de los tres hebreos en el horno comprende dos partes. La primera (3,52-55) está compuesta en el estilo de las bendiciones caras a la oración judía: *baruk attá...* (raro en la Biblia hebrea: Sal 119,12 y 1Par 29,10; más frecuente es: *baruk adonay*). La segunda parte une a un himno de alabanza de toda la creación (3,56-87), el himno de acción de gracias de los hebreos liberados del peligro (3,88-90). Estos himnos, de factura menos nervuda que los salmos que les sirvieron de modelo, se prestan bien a la ejecución en común; las liturgias cristianas de oriente y occidente los han utilizado desde los principios.

Los versículos de introducción (25 y 51) desempeñan el papel de títulos. El relato de los versículos 46-50 toma sus elementos del texto arameo; por una parte se reitera, dándole más cuerpo, la noticia de los versículos 22-23, por otra parte se prepara la mención del ángel, de los versículos 92 (25) y 95 (28). A partir de ROTHSTEIN<sup>1</sup>, muchos ven en estos versículos un resto del relato arameo primitivo que colmaría el hiato entre los versículos 23 y 24 (91). Queda por saber si el salto brusco, sin preparación psicológica, no transmite mejor al lector la sorpresa del rey. Cuestión de gusto, dice MONTGOMERY<sup>2</sup>, que ve en los versículos 46-50 un relleno desmañado del compilador. Todo induce a creer que tiene razón. En todo caso, el estado actual del texto arameo está atestado ya en las proximidades de la era cristiana por un fragmento descubierto en la gruta primera de Qumrán.

## 2. LOS CAPÍTULOS 13-14.

Los relatos de los capítulos 13-14 pertenecen al ciclo de Daniel, del que se sirve también Dan 1-6; forman también parte del género de relatos edificantes (*fabulae*, dice san Jerónimo), pero son muy superiores por su valor literario. El caso de Susana es una de las bellas narraciones de la Biblia. El marco babilónico es artificial. La enseñanza es la de la literatura sapiencial tardía, completamente impregnada de la piedad de los salmos: la inocencia calumniada obtiene en la oración el auxilio divino, la sabiduría no es privilegio de los ancianos, sino de la virtud (cf. Sal 119,22-23.100). El arte cristiano primitivo representaba a Susana como una oveja entre dos lobos; la imagen está ya sugerida en el Sal 119,176.

Los episodios de Bel y del Dragón están llenos de una vena satírica que contrasta con el tono de Daniel, cap. 6. Estos relatos ilustran la lucha que predicaba la Carta de Jeremías (cf. p. 671), como reacción contra el renacimiento pagano del siglo III. Orígenes (PG 2,41-86) defendía ya la existencia de un original hebreo o arameo; ésta es también la opinión más generalizada hoy día.

Estos relatos pintorescos tuvieron gran boga en la iconografía cristiana desde los primeros siglos<sup>3</sup>. Proporcionan lecturas para las misas de cuaresma.

## CONCLUSIÓN

# LA FORMACIÓN DEL ANTIGUO TESTAMENTO

por P. Grelot

1. En KAUTZSCH, *Apokryphen*, 1900, p. 175.

2. *Daniel*, ICC, 1927, 9.

3. Cf. LECLERQ, *Dict. d'archéol. chrétienne et de liturgie\**, artículos *Cappella graeca*, *Daniel*, *Suzanne*.

## PRELIMINARES

### § I. Génesis de la Biblia.

En los capítulos precedentes se han estudiado las diferentes partes del Antiguo Testamento. Después de describir en sus líneas generales la historia de Israel, desde la época patriarcal hasta los umbrales del Nuevo Testamento, hemos analizado cada uno de los libros bíblicos en el marco de la categoría más amplia en que figuran actualmente: *tôrâh*, profetas, hagiógrafos, deuterocanónicos. Ahora será útil considerar en un aspecto nuevo los resultados de estos análisis para presentar en su conjunto *el desarrollo del Antiguo Testamento* desde un punto de vista esencialmente *literario*. No es éste el aspecto principal de la Biblia: su valor doctrinal es infinitamente más importante. Pero para hacerse cargo de lo que fue en su realidad concreta el progreso de la revelación divina, ligado con la educación espiritual de Israel, es necesario seguir primero paso a paso la génesis de la colección de libros que da testimonio de esto en cada época. Una vez que conocemos ya el marco histórico de su formación y después de haber hecho a cada libro, o fragmento de libro, objeto de una exposición crítica y doctrinal, conviene destacar agrupaciones, conexiones, influencias, filiaciones, que no podían ser el objeto propio de los estudios precedentes, puesto que éstos separaban por razones prácticas obras procedentes del mismo tiempo o del mismo medio. Si en esta perspectiva se da el caso de echar a veces una mirada lateral a algunas obras ajenas a la Biblia, no quiere esto decir que se las ponga en el mismo pie. Lo que aquí queremos hacer no es trazar una *historia de la literatura hebrea y judía*, sino únicamente seguir la formación progresiva del libro inspirado.

La historia literaria del Antiguo Testamento, así concebida, suministra un sólido punto de partida a la teología bíblica, de modo que ésta sea algo más que un repertorio de temas presentados independientemente del desarrollo histórico que parte de la fe de Abraham y conduce al judaísmo contemporáneo de Jesús. Esto quiere decir que en el último plano de nuestro estudio se irá constantemente delineando este mismo desarrollo. No obstante nos guardaremos de intentar, en el único plano del Antiguo Testamento, una síntesis doctrinal que pudiera desear más de un lector.

### BIBLIOGRAFÍA

- P. HEINISCH, *Geschichte des alten Testaments\**, Bonn 1950.  
H. H. ROWLEY, *The Growth of the Old Testament*, Londres 1950.  
Aunque el presente volumen no incluye síntesis doctrinal alguna del Antiguo Testamento (v. las páginas que siguen), no estará de más indicar algunas de las obras importantes que intentan tal síntesis.  
W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, 2 vols., Leipzig 1933; Gotinga 1957.  
P. HEINISCH, *Theologie des Alten Testaments\**, Bonn 1940.  
O. PROCKSCH, *Theologie des Alten Testaments*, Gütersloh 1950.  
P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament\**, Paris - Tournai I, *Dieu*, 1954; II, *L'Homme*, 1956.  
E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1955.  
G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments* I, Munich 1957.  
TH. C. VRIEZEN, *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*, tr. inglesa, Oxford 1958; tr. alemana, Wageningen 1958.

Por lo pronto, el estudio cristiano de la Biblia no podría separar los dos Testamentos: el sentido teológico del Antiguo, del que ahora se trata, no aparece en definitiva sino a la luz del Nuevo. El Antiguo Testamento es una ascensión hacia Cristo, pero todavía acarrea, tanto en el plano de las instituciones como en el de las ideas, materiales provisionales llamados a ser superados o repensados. Cristo, en su persona, en sus actos y en sus palabras, ilumina retrospectivamente todo lo que le precede; por eso mismo es un principio de interpretación y un criterio de elección. Reservaremos, pues, la síntesis de teología bíblica para el momento en que el Nuevo Testamento nos permita definir el sentido del Antiguo, puesto que, en su novedad original, será un *cumplimiento de las Escrituras*.

Además, nos parece oportuno no confundir dos aspectos del Antiguo Testamento que, si bien estrechamente unidos, no por eso dejan de ser distintos: los libros en que cristalizó la revelación bíblica y el conjunto de instituciones en que estos libros vieron la luz. Con diversos medios habló Dios a un pueblo al que llamaba a la fe. Este pueblo no sólo conservó su palabra en la forma de una colección escrita que iba creciendo con el tiempo, sino también en su tradición viva, mucho más difícil de captar, aun cuando los escritos que nos ha legado tienen hondas raíces en ella. Una historia de la revelación que pretendiera ser completa, debería evocar esta tradición viva, eco de la palabra divina en la historia de una comunidad humana. Entonces habría que desbordar el marco de la Biblia reservando un puesto, por ejemplo, a las producciones literarias del judaísmo en los últimos siglos antes de nuestra era y en la época del Nuevo Testamento: ¿no es acaso en función de este medio concreto, más amplio de lo que aparece en el canon de las Escrituras, por lo que Jesús predicó y vivió, se anunció el Evangelio y se fundó la Iglesia, en una palabra, la nueva alianza sucedió a la antigua? No lo negamos. Pero nuestro propósito actual es más restringido: estudiamos las sagradas Escrituras, y nada más; tratamos de darnos cuenta del modo como se formó esta colección. Esto exige desde luego que se preste gran atención a la vida del pueblo escogido, en todos los meandros de una historia complicada, pero sólo como a término de referencia sin el cual no se podría comprender la génesis de la Biblia.

## § II. Límites y divisiones de este esbozo.

Por muy útil que sea el estudio genético de la Biblia, implica sin embargo, un margen de inseguridad. No sólo por las lagunas que existen en nuestras informaciones sobre la literatura israelita y judía (se entiende que restringimos nuestra exposición a las solas obras conservadas que figuran en el canon), sino porque aun acerca de estas mismas, ¡qué de precisiones nos faltan! Los ambientes, los autores, las épocas crean a veces problemas; al lado de conclusiones críticas ciertas, sólo se pueden

ofrecer luego soluciones probables o posibles. Así pues, un cuadro como el que emprendemos aquí, sólo se puede presentar como un balance provisional. Si bien permite percibir mejor la unidad orgánica de la Biblia, es seguro que el porvenir aportará correcciones, puntualizaciones, perfeccionamientos. Hay, pues, que recibirlo con esta reserva de principio que desde los comienzos fija sus límites.

En cuanto a los grandes períodos literarios del Antiguo Testamento, coinciden hasta cierto punto con los de la historia de Israel. El período de preparación que precede al reinado de David, es muy importante desde el punto de vista histórico y religioso, puesto que ve nacer la revelación con Abraham, la ve precisarse con Moisés, implantarse en Canaán después de la conquista y en la época de los jueces. Pero en el plano literario es mucho más difícil de captar, pues en parte sus producciones fueron incorporadas a síntesis más vastas hechas en la época de la monarquía. Con David y Salomón toma vuelos la literatura israelita en su forma escrita, cuando Jerusalén viene a ser un foco cultural importante (siglos x-ix). Después del cisma, esta literatura se desarrolla paralelamente en los reinos de Judá y de Israel; pero finalmente se sueldan las dos tradiciones cuando el «resto» de Israel se refugia en Judá después de la ruina de Samaría (siglos ix-viii). La humillación de Judá durante el apogeo de Asiria coincide con un período literario aparentemente vacío; luego, durante los cincuenta últimos años del Estado judaíta, se asiste a un renacimiento que continúa durante la cautividad de Babilonia, mientras que las antiguas instituciones políticas de la época de los reyes son sustituidas poco a poco por la organización teocrática del judaísmo (siglos vii-vi). En la época persa se ve al judaísmo sentar sus fundamentos; al mismo tiempo, las colecciones de los antiguos libros toman cuerpo y se desarrollan nuevas corrientes literarias (siglos vi-iv). Finalmente, las conquistas de Alejandro sitúan al judaísmo frente a la civilización helénica y su literatura sufre la repercusión de este enfrentamiento (siglos iv-i). Así, distinguiremos seis períodos sucesivos, sin negar que tal esquematismo no carece de artificio.

## CAPÍTULO PRIMERO

## EN LOS ORÍGENES DE LA BIBLIA: MOISÉS

## § I. De la era de las tradiciones orales a la civilización escrita.

Si la revelación se afirma en un período en que el Oriente Próximo ha llegado, y ya desde hace mucho tiempo, a la civilización escrita, sin embargo, la comunidad humana que la recibe no tiene acceso a ella sino muy poco a poco. La Biblia misma ilustra este hecho. Los patriarcas hebreos que nos describe el Génesis pertenecen todavía a la era nómada o seminómada en que reinan las tradiciones orales. A continuación, el Éxodo evoca el uso de la escritura en la época de Moisés (Éx 17,14; 34,28). Pero seguramente no hay que exagerar su extensión, pues si en la época de los jueces el arte de escribir aparece propagado hasta en el común del pueblo, es sólo para fines precisos y limitados de orden completamente práctico (Jue 8,14). Finalmente, cuando Israel se adueña de centros urbanos y sobre todo cuando David establece su monarquía en Jerusalén, entonces entra de lleno en la corriente de la civilización escrita.

Es por tanto normal que nos situemos primero en la perspectiva de este marco histórico si queremos estudiar el nacimiento de la literatura sagrada en el pueblo de Dios, aunque dispuestos a lanzar desde allí previamente una ojeada a los siglos precedentes con el fin de hacer su balance, sin intentar hacer en detalle su historia literaria. Entonces nos encontramos con la misma óptica de los escribas reales que se preocuparon de recoger todo el legado del pasado y nos lo transmitieron en sus libros.

Por otra parte hay que notar que la tradición oral no cesó en el momento en que la literatura escrita conoció su pleno desarrollo. Nacida antes, habiendo servido de cuna a las obras arcaicas fijadas antes del período monárquico, continuó en lo sucesivo alimentando la literatura siglo tras siglo, gracias a su desarrollo parcialmente autónomo. Por ejemplo, por lo que se refiere al Pentateuco, los narradores sacerdotales tomaron de la tradición oral materiales no explotados anteriormente. Ni tampoco hay que representarse la tradición oral y la literatura escrita como dos esferas ajenas la una a la otra desde el punto de vista de los medios de expresión utilizados. Los contemporáneos de Salomón no debieron de ver diferencia apreciable entre los relatos transmitidos oralmente (como se hacía desde tiempos inmemoriales) y las narraciones puestas en forma por los escribas de la corte, dado que el arte de éstos procedía del de los

antiguos narradores y se pasaba del uno al otro por transición insensible. Sin embargo, un cambio importante se inauguraba en el momento en que se fijaba por escrito lo que hasta entonces había estado confiado de preferencia a la memoria viva de los hombres.

§ II. Las tradiciones de Israel<sup>1</sup>.

Las tradiciones israelitas, en la época de la monarquía, se presentan con formas externas sumamente variadas en cuanto a su procedencia, su alcance, su forma, su atmósfera. La unidad interna de la nación está ya adquirida, pero partiendo de grupos sociales que, si bien tienen conciencia de cierto parentesco originario, tienen experiencias históricas muy diversas. Ahora bien, cada uno de estos grupos (clanes, tribus, grupos de tribus) tiene sus tradiciones propias. Así Gén 38 es más propio de Judá, mientras que las guerras de Josué, al parecer, se refieren a los combates de los benjaminitas; en Gén 4 se discierne un origen quenita<sup>2</sup>. Otras tradiciones están vinculadas a los lugares: lugares de sepultura o teatros de combates, antiguos lugares de permanencia de las tribus (como Cades) o santuarios venerados (como Siquem)<sup>3</sup>. Cada institución, en fin, tiene las suyas, principalmente el santuario del arca de la alianza, que desde el éxodo tiene toda una historia, y el clero aaronita, guardián de una tradición cultural formada en Cades<sup>4</sup>.

Nos equivocáramos buscando en estas tradiciones únicamente recuerdos de historia. Sus miras difieren profundamente según los casos. A menudo se trata efectivamente de conservar la memoria de los antepasados y de sus gestas: de los jefes de guerra, como los jueces y más recientemente Saúl; de los jefes religiosos, como Samuel; de Moisés, fundador y legislador de la nación; de los padres de la raza, Abraham, Isaac, Jacob, cuya tradición subsiste en los lugares que habitaron. Pero se da también el caso de que las aventuras de los grupos estén veladas detrás de la gesta de los héroes epónimos (cf. Gén 34) o que se ponga de relieve la causalidad religiosa con preferencia a puntualizaciones secundarias (como en la salida de Egipto). Por lo demás, al alejarse los tiempos, la historia se fue esquematizando. Emergen todavía los acontecimientos más importantes en medio de numerosos olvidos; se agrupan en torno a algunas figuras muy vivas, animadoras de una masa anónima: así es como la memoria popular sabe contar el pasado. Sin embargo, gran número de tradiciones tienen miras de muy distintos órdenes: explican el cómo y el porqué de las costumbres actuales (rito del cordero pascual), de los nombres de lugar (Jue 2,1-5), del estado de las tribus (cf. Gén 49); dicen el origen de

1. Cf. supra, p. 328ss.

2. Cf. supra, p. 329, 337 y 374.

3. Cf. supra, p. 368.

4. Cf. supra, p. 351.

los grupos, de las instituciones, de los oficios, recurriendo con frecuencia al procedimiento de los epónimos, organizándolos en genealogías, que es una manera popular de explicar con sencillez la procedencia de las cosas<sup>5</sup>. Se da también el caso de que estas tradiciones tiendan a dar reglas de conducta, sea transmitiendo un material jurídico o ritual que se impone a la práctica de los israelitas (Gén 32,33: Éx 12,21-22), o insinuando lecciones morales o religiosas a propósito de la historia de los héroes de otro tiempo (historia de José): procedimiento de sabiduría popular conocido en todos los países. De manera constante, lo que en todo caso se explica es la concepción israelita de Dios, del mundo, del hombre, de la historia, transmitiéndose así en forma concreta de edad en edad. Las tradiciones contienen prácticamente todo el bagaje de la cultura nacional antes de la creación de una literatura escrita.

En cuanto a las formas en que se presentan, unas están ya fijadas (más adelante volveremos a tratar de ello), pero la mayoría de ellas son todavía fluidas. Son cañamazos en prosa, más o menos precisos en sus detalles. Además sus *généros*<sup>6</sup> varían, desde el relato «etiológico» muy corto hasta el episodio más desarrollado que tiende a transformarse en *novelle*. En este punto es difícil distinguir lo que pertenece como propio a las fuentes tradicionales utilizadas por los redactores de la época monárquica y lo que es obra de estos mismos. Sin embargo, se puede considerar como probable que en el conjunto respetaron el tenor de los materiales que tenían a su disposición.

Añadamos todavía que la *atmósfera* de los relatos difiere considerablemente de uno a otro. La historia es realista y ordinaria en la miserable aventura de Abimélek; es tratada como epopeya religiosa en la salida de Egipto. El rudo entusiasmo de la guerra de conquista contrasta con la calma rústica que evoca el recuerdo de Abraham y de Isaac. La peregrinación al Sinaí está ligada muy de cerca con nociones culturales, mientras que las historias de José y de Sansón inculcan, cada una a su manera, lecciones de sabiduría. No cabe la menor duda de que estas variaciones existían ya en las tradiciones antiguas cuando éstas se transmitían todavía oralmente. Sería, pues, un error considerar las tradiciones como materiales informes, preliterarios o infraliterarios. En el momento en que van a ser recogidas constituyen ya una verdadera literatura, cuyos géneros presagian los de la literatura escrita.

Y hasta es verosímil que ya en la época de los jueces tendieran a organizarse en *ciclos*, según sea su origen histórico: ciclos de los patriarcas, ciclo del éxodo, ciclo del desierto, ciclos de la conquista y de los jueces, ciclo de Saúl; sea según sus raíces geográficas: ciclos de Bersabé, de Siquem, de Cades, de Betel (de los santuarios las más de las veces); sea, finalmente, según las instituciones que las conservan: tradiciones del clero aaronita, tradiciones que gravitan en torno al arca de la alianza, tradiciones

5. Cf. art. *Généalogies*\*, en «Catholicisme» iv, 1811ss, París 1956.

6. Cf. supra, p. 146 y 149.

de las tribus... Más aún: a medida que se formaba la unidad nacional, no sólo de hecho, sino también en la conciencia de los hombres, los grupos particulares de recuerdos y de costumbres tendían también a interpenetrarse para convertirse en patrimonio común de todo Israel. Así, el estado en que los escribas las hallan, es el resultado de una elaboración más o menos larga, más o menos complicada. En definitiva forman un rico tesoro, a la vez cultural y religioso.

### § III. Los textos escritos más antiguos: Moisés.

En el marco de las tradiciones orales posee también Israel los primeros elementos de una literatura escrita. A decir verdad, las muestras de textos arcaicos que ha conservado la Biblia, no son quizá sino residuos de una producción mucho más vasta, pues los textos poéticos dejan entrever que desde el siglo XII existía un arte muy superior a sus primeros balbuceos. En este sentido se observa notable diferencia entre cánticos de los tiempos nómadas, breves y de pocos alientos, y los cantos guerreros de la conquista, como los de Josué (fragmentario) y de Débora: Israel no tardó en asimilar la cultura del país conquistado. Notemos todavía, en el orden ritual, los cánticos del arca; en el género «profético», los oráculos de Jacob, Balaán y Moisés; del lado sapiencial, el apólogo de Jotam y la parábola de Natán; finalmente, las dos elegías de David, anteriores a su reinado en Jerusalén. Conocemos incluso el título de dos colecciones de piezas de este género, utilizadas por los historiadores israelitas: el libro de *Yasar* y el de las *Guerras de Yahveh*<sup>7</sup>; pero es difícil decir si son antiguos o si se deben a la iniciativa de los escribas salomónicos. Estas primeras manifestaciones del género literario israelita sugieren con bastante probabilidad una fijación escrita, relativamente antigua, de ciertas tradiciones en prosa, si bien en este particular los textos no son accesibles al análisis. Se sabe, sin embargo, que diversas páginas atribuidas por la crítica al elohista o al yahvista tienen un sabor arcaico muy marcado; por otra parte, es verosímil que ciertas fórmulas de oración atestadas en recensiones más recientes, preexistieran en alguna forma en los santuarios israelitas ya en tiempo de los jueces.

Pero sobre todo en materia de derecho está atestada sólidamente por la Biblia misma la existencia de textos escritos antiguos. La actividad de Moisés en esta esfera está demasiado fuertemente afirmada en la tradición israelita para que se le pueda negar toda actividad literaria, aun cuando sea difícil circunscribirla<sup>8</sup>. Hoy se conviene en reconocer la antigüedad del código de la alianza (Éx 20,22-23,33), a pesar de las huellas de ciertos retoques, y del decálogo moral (Éx 20 y Dt 5), probablemente amplificado por sus redactores más tardíos, y no hay razón apremiante

7. Cf. supra, p. 330.

8. Cf. supra, p. 328ss.

que obligue a negar a Moisés lo que constituye el corazón del derecho mosaico. Pero se restringiría indebidamente el papel de Moisés en la *tôrâh* si sólo se le atribuyeran estos pocos textos *escritos*: en torno a ellos gravita un derecho *consuetudinario* que rebasa notablemente sus límites y que es «mosaico» con el mismo título que ellos. Finalmente, se puede decir que con Moisés la Biblia, en cuanto *libro inspirado*, nació al mismo tiempo que nacía a la historia el pueblo de Israel contrayendo alianza con Yahveh. En el momento en que la literatura israelita comienza a desarrollarse en forma más tangible gracias a un providencial concurso de circunstancias, la personalidad del fundador de la nación la domina ya, no sólo por razón de los textos que derivan de él, sino por su mensaje religioso que la va a impregnar totalmente.

## CAPÍTULO SEGUNDO

### JERUSALÉN, CENTRO CULTURAL

#### § I. La cultura israelita a comienzos de la monarquía.

La monarquía de Saúl prolongaba bajo no pocos aspectos la época de los jueces; la de David acaba de transformar la nación. Crea el Estado israelita superponiendo al antiguo marco de las tribus una institución específicamente cananea de origen: la realeza urbana centralizada. Al mismo tiempo que Israel absorbe pacíficamente las poblaciones autóctonas, se provee de estructuras ampliamente inspiradas en las monarquías contemporáneas: las de Fenicia y, guardando las debidas proporciones, de Egipto. Paralelamente a esta evolución social y política, la religión de Israel halla un nuevo equilibrio. Superando victoriosamente la crisis del tiempo de los jueces, acaba de incorporarse lo que los cultos cananeos tenían para ella de asimilable en sus ritos, sus concepciones y su fraseología.

Dos hechos marcan bien esta transformación. En primer lugar, la institución real está ya ligada a la carta religiosa de la nación: el monarca «ungido» de Yahveh forma parte de la teocracia, y a él se le renuevan personalmente las promesas de la alianza, para él mismo y para su linaje (2Sam 7). En segundo lugar, con el traslado del arca a Jerusalén, el antiguo santuario confederal de las tribus, instalado anteriormente en Siquem y luego en Siló, se establece en la capital de la monarquía que viene a ser el lugar santo por excelencia, en el que «Yahveh hace que habite su nombre». En las edades precedentes se había desarrollado una primera forma de esperanza: la de vivir dichosos en una tierra que «manaba leche y miel» y de dominar a los pueblos «que no conocen a Yahveh». A estos elementos fundamentales se añaden ya los que ha introducido en escena una historia totalmente reciente; el rey, la ciudad santa y pronto el templo, enriquecen el cuadro del maravilloso porvenir que Israel espera de su Dios. Añadamos a esto que en Jerusalén se efectúa como una síntesis entre dos corrientes culturales nacidas igualmente de orígenes israelitas: la del norte, ligada al santuario del arca, que refleja también en forma muy directa la tradición de Moisés y de Josué; la del sur, procedente también de la tradición de Cades, que había podido ya abrirse a elementos culturales autóctonos y assimilarlos. Esta dualidad se reconoce, a lo que parece, en los dos sacerdotes ligados a la persona de David: Ebiatar, descendiente



de Hefí, que será descartado bajo Salomón: Sadoq, que por su genealogía se inserta en la línea de Aarón y que, finalmente, se impondrá.

Tal es el marco en el que se consolida la cultura israelita. Una vez creada la monarquía urbana, todo un pueblo de escribas se ocupa en los asuntos de palacio: llevan los anales de los reinados, conservan el archivo, redactan la correspondencia, administran los bienes de la casa real, recaudan los impuestos<sup>1</sup>. Hay escuelas que cuidan de la formación de este personal; con los hijos de los funcionarios, los príncipes reales y los miembros de las familias aristocráticas, reciben allí una educación más cuidadosa: naturalmente, el clero del santuario real se beneficia del movimiento. Estas instituciones adquieren bajo Salomón una amplitud nunca igualada<sup>2</sup>; así todo está preparado para que se desarrolle una literatura culta, enraizada todavía en la tradición popular, pero marcada con el sello de la casta de letrados de que dimana.

Para crear este centro cultural, el estado israelita no parte de la nada. Por una parte, las épocas precedentes (Moisés y los jueces) le han legado instituciones en las que se han desarrollado ya en forma embrionaria los primeros elementos de la cultura nacional. Por otra parte David, al absorber a Jerusalén y las otras ciudades cananeas, incorporó a su Estado y transfirió a la religión de Yahveh las instituciones indígenas de origen mucho más antiguo: escribas, cantores, etc. En fin, a medida que se amplía el horizonte político y económico de Israel, principalmente en el reinado de Salomón, el país se ve introducido en una circulación internacional de ideas y de gustos artísticos que favorecen el desarrollo de las bellas letras. No sorprende, pues, en estas condiciones ver a la literatura israelita alcanzar de golpe su clasicismo en el siglo x, sin que sea fácil distinguir siempre el origen, nacional o extranjero, de los elementos que en ella se hallan estrechamente fundidos.

## § II. Los vestigios de una administración.

Las piezas de archivo, los documentos administrativos y jurídicos, no forman propiamente parte de la literatura; pero constituyen para el historiador una fuente de información de primer orden. Ahora bien, los libros de Samuel y de los Reyes han conservado cierto número de tales documentos, que provienen ya de la cancillería real, ya del archivo del templo. Esto basta ya para hacernos entrever un aspecto esencial de la actividad de los escribas reales.

Dada la profunda evolución de las instituciones que caracteriza a esta época, podríamos esperar hallar también en estos textos vestigios de una actividad jurídica orientada hacia una refundición legislativa. Sin embargo, en este punto los resultados de la investigación nos desen-

1. Cf. supra, p. 401s.  
2. Cf. supra, p. 410ss.

gañan. El código de la alianza<sup>3</sup> supone un estado económico y social más arcaico, y el decálogo yahvista (Éx 34) es esencialmente cultural. Parece, pues, que en la época davidica y salomónica, el derecho real se ejerce únicamente en el marco de las antiguas costumbres, parcialmente codificadas, sin llegar todavía a una reforma del derecho mosaico. La adaptación a las nuevas circunstancias, de los textos y de las costumbres de otro tiempo, se deja así a la apreciación de los que desempeñan la función de jueces, y esta flexibilidad garantiza un derecho vivo siempre dominado por la autoridad de Moisés.

## § III. Acerca del culto.

Nos gustaría conocer en detalle la transformación y el desarrollo de los rituales que tuvieron lugar después del traslado del arca a Jerusalén y, sobre todo, después de la construcción del templo salomónico. El estado de la documentación permite apenas satisfacer esta curiosidad: los ritos y las costumbres religiosas se transmiten mucho mejor de una generación a otra por el mero funcionamiento de las instituciones existentes que por sus documentos muertos. Textos como Éx 13,3-10 y 34,10-26 (salvo complementos deuteronomícos) pueden conservar en forma sucinta viejos rituales yahvistas traídos de Cades por el clero aaronita. Pero a estos ritos arcaicos, el decálogo yahvista (Éx 34) añade otros que se comprenden mejor como adaptaciones al yahvismo de los ritos agrarios implantados desde hacía mucho en Canaán (principalmente las tres fiestas agrícolas del ciclo anual). Se podría, pues, pensar aquí en una redacción de época real, que habría dejado también huellas en algunos lugares del código de la alianza (Éx 22,28-29; 23,14-19). Finalmente, en las compilaciones sacerdotales tardías llevadas a cabo en los medios sadoquitas, es donde hay que buscar vestigios de las costumbres elaboradas en época davidica y salomónica. El espíritu conservador de los medios religiosos nos asegura que en sustancia estos textos reflejan la tradición antigua; pero hay que tener también presentes las adaptaciones más recientes: el ritualismo conservador no era necesariamente rígido. Desde el punto de vista en que nos situamos aquí, estas compilaciones son, pues, difícilmente utilizables.

En el medio cananeo y arameo, el profetismo estaba ligado con el culto<sup>4</sup>, como también, a lo que parece, el profetismo israelita en tiempos de los jueces. Asimismo hallamos al servicio de David videntes titulares, Gad y Natán, y los textos nos dan alguna idea de los oráculos proferidos por estos consejeros religiosos del rey en el ejercicio de sus funciones oficiales. Por lo demás, su personalidad desborda ya el marco del profetismo profesional, tanto por la inspiración auténtica que se manifiesta en ellos,

3. Cf. supra, p. 329.  
4. Cf. supra, p. 434s.

como por su libertad de palabra con respecto al rey: así, anuncian ya a los profetas de gran estilo de los siglos siguientes. El oráculo de Natán<sup>5</sup> conservado en 2Sam 7 (con retoques deuteronomicos) tiene una importancia capital: de él parte el mesianismo dinástico. Más difícil es la cuestión de los dos «salmos reales» que contienen oráculos proféticos: los Sal 2 y 110<sup>6</sup>. El primero hace alusión, a lo que parece, a 2Sam 7; pero algunos autores ven más bien en él una imitación tardía<sup>7</sup>. En cambio, el origen arcaico del Sal 110 se reconoce con frecuencia, pues tiene en su favor argumentos bastante fuertes<sup>8</sup>. No faltan incluso quienes ven en él la adaptación israelita de un salmo de entronización real de origen jebuseo; de allí vendría la mención del sacerdocio regio, efectivamente ejercido por David (2Sam 6,17-18) y Salomón (1Re 3,15), y de Melquisedec, sacerdote rey de Salem, cuya herencia habría recogido David. La hipótesis no se puede considerar como demostrada.

Estos dos textos introducen el problema de los salmos<sup>9</sup>. No hay que extrañarse de que gran número de ellos se hayan atribuido a David. El rey, poeta y músico a la vez, como lo muestran sus dos elegías por la muerte de Saúl y de Abner, desempeñó seguramente gran papel en el desarrollo del lirismo cultural. El género existía anteriormente, tanto entre los israelitas como entre los cananeos, y sobre todo en la ciudad de Jerusalén, cuyo personal incorporó David a sus servicios. El traslado del arca pudo proporcionarle la ocasión de organizar una corporación de cantores que debió de adquirir cada vez mayor extensión después de la construcción del templo. Apenas si se puede dudar de que los himnos primitivamente cananeos fueran entonces adaptados a la liturgia de Yahveh; en todo caso, el estilo de la poesía indígena no dejó de influir las nuevas composiciones. Desgraciadamente, en el estado actual del problema, es difícil decir qué parte del salterio se remonta a esta época. A título de ejemplo, se propende a colocar entre los salmos antiguos: 18 (*Te Deum*, regio), 20 y 21 (oraciones por el rey), 24,7-10 (procesional del arca), 29 (de fuerte colorido cananeo), 72 (retocado posteriormente). . . Pero en realidad hay tantas cuestiones como salmos. Se puede admitir que desde el principio de la época real, la mayor parte de los géneros y de los cánones literarios, actualmente representados en el salterio<sup>10</sup>, estaban ya fijados y su lugar en la liturgia estaba ya determinado por el uso. No obstante, una corriente literaria como ésta, está llamada a desarrollarse normalmente en el transcurso de las edades; no hay que precipitarse demasiado en querer reconstituir toda una «liturgia regia» fundándose en la crítica interna del salterio y en las analogías ofrecidas por las otras re-

5. Cf. supra, p. 397.

6. Cf. supra, p. 556s.

7. Cf. A. ROBERT, *Considérations sur le messianisme du Ps. 2\**, «Mélanges Jules Lebreton» I, RSR, abril-octubre 1951, p. 88-89.

8. E. PODECHARD, *Le Psautier\** II, 1954, p. 168-183.

9. Cf. supra, p. 538ss.

10. Cf. supra, p. 548ss.

ligiones semíticas. Hay ciertamente conexiones, pero no son fáciles de precisar, y en particular es todavía discutible la existencia en Israel de una fiesta de año nuevo análoga a la de los cultos vecinos.

#### § IV. La literatura sapiencial.

Con las escuelas de escribas se aclimata también en Israel la literatura sapiencial<sup>11</sup>. La Biblia hace este honor a Salomón, al que atribuye una actividad literaria considerable (1Re 5,9-14). Hay que descontar lo que se debe a la hipótesis, pero no hay razón para poner en duda este testimonio. De hecho, la «sabiduría» era entonces un bien internacional, del que se hallan huellas en Egipto y en Mesopotamia; si en este particular carecemos de documentos cananeos, el hecho es probablemente accidental (cf. 1Re 5,11; Ez 27,8-9 y 28,3-4). La «sabiduría» es, en primer lugar, asunto del rey: un arte de gobernar bien y de triunfar en los asuntos temporales. Pero este arte importa también mucho a las gentes de la administración real: a todo escriba corresponde ser «sabio»; así, la educación que recibe está orientada a este objeto. Sabiduría completamente práctica, sin duda; pero partiendo del conocimiento del hombre y del mundo, con gran dosis de fina psicología, se desarrolla fácilmente una reflexión que, totalmente empírica a los principios, tiende rápidamente a la especulación, sobre todo cuando coincide con los datos del pensamiento religioso. En este sentido se puede decir, por ejemplo, que los antiguos mitos orientales<sup>12</sup>, expresiones figuradas de una concepción del mundo humano en sus relaciones con los dioses, confinaban con el género sapiencial.

Ahora bien, en Israel, este género literario se cruza inmediatamente en su camino con una tradición religiosa sólidamente grabada en los espíritus. Desde luego, en un principio se muestra acogedora de máximas de toda clase, análogas a las recogidas en el libro de los Proverbios (10, 1-22,16; 25-29). Gran número de éstas, especialmente las que aparecen como el «espejo de la gente del rey» (Duesberg), pueden remontarse a Salomón, si bien hay que contar con el desarrollo ulterior del género<sup>13</sup>. Pero desde los comienzos, la sabiduría, el conocimiento, el discernimiento, son considerados como un privilegio de Yahveh, único que puede hacer don de él al hombre (2Sam 14,17 y 20; 1Re 3,9; cf. Gén 3). Por esta razón, todo el ideal moral del yahvismo, su concepción del mundo y del hombre, aparecen como uno de los sectores de la esfera sapiencial; no hay fronteras entre él y la reflexión religiosa. No nos sorprenderá, pues, hallar la huella de la corriente de sabiduría en numerosos escritos que teóricamente pertenecen a géneros literarios totalmente diferentes.

11. Cf. supra, p. 576s.

12. Cf. supra, p. 142ss.

13. Cf. supra, p. 579s.

§ V. Memorialistas e historiadores<sup>14</sup>.

Tales son los componentes intelectuales del medio en que va a desenvolverse rápidamente una historiografía de gran valor: en Jerusalén desde el reinado de David y, sobre todo, a partir del de Salomón, un sacerdocio bien organizado, una casta de escribas y un profetismo ya antiguo, tienen tales contactos, que a veces hay intersecciones entre sus esferas. La historiografía, nacida en la encrucijada, reflejará en proporción variable sus preocupaciones respectivas. El trabajo de los analistas precede a la historiografía propiamente dicha y le desbroza el camino. No poseemos ya las crónicas oficiales de los reyes, pero en su sequedad, algunas noticias nos dan cierta idea de las mismas (2Sam 8). En cuanto a la obra de los memorialistas y de los historiadores, ésta se coloca de golpe por encima de todo lo que la antigüedad oriental nos ha legado en el género. En Asiria, los anales reales son ditirambos en elogio del monarca; en Egipto, saben contar tal o cual acontecimiento particular de un reinado, pero sin crear todavía una historiografía continua; en país hitita, no se ignora la causalidad religiosa en historia<sup>15</sup>, pero no hay una elevación a amplias visiones que abarquen el conjunto de un reinado o de un período más largo. Es difícil decir en qué medida el conocimiento de estos precedentes estimula el genio de los escribas israelitas; lo cierto es que extraen de su fe una concepción del hombre y de la historia, que les permite contemplar los acontecimientos a cierta distancia. En ellos, todos los actores de la historia, aun los más grandes, están sometidos a una ley divina que los supera, los juzga, dirige su destino, pues, conscientemente o no, son artífices del designio de Yahveh. De ahí una elevación de punto de mira y una imparcialidad nada comunes.

Desde el reinado de David, a lo que parece, un largo relato describe ya los orígenes de la monarquía israelita, desde la unción de Saúl hasta la toma de Jerusalén (es decir, todo el tiempo que duraron las guerras de independencia). Quizá convenga datar también en la misma época una historia del arca de la alianza, desde su captura por los filisteos hasta su traslación a la ciudad real. La obra maestra del género, redactada probablemente bajo Salomón, es la historia de la sucesión de David (2Sam 10-20, 1Re 1-2). Luego, una historia de Salomón (donde el autor de los Reyes tomó la materia para 1Re 3-11); sin contar las noticias dedicadas a episodios particulares o a las hazañas de los paladines de David (2Sam 21-24); pero su fecha es más incierta. Todos estos trozos tratan de acontecimientos contemporáneos, cuyos actores y testigos viven todavía en muchos casos. El recurso a la tradición oral se discierne en algunos pasajes (juventud de David), cosa normal en las materias tratadas. En cuanto

14. Cf. supra, p. 391ss.

15. A. MALAMAT, *Doctrines of causality in Hittite and Biblical historiography: a parallel*, en VT 1955, p. 1-12.

al estilo, prolonga y conduce a su perfección el arte de los antiguos narradores: toda la savia popular ha pasado a estas producciones de hombres de letras.

§ VI. Una síntesis de historia sagrada<sup>16</sup>.

Pero las tradiciones de Israel permiten remontarse mucho más atrás en el pasado; los escribas israelitas, surtiéndose copiosamente de este tesoro, van a realizar una gran obra de historia religiosa. Estas tradiciones, como ya hemos visto, se interpenetraban ya y comenzaban a cobrar forma desde el tiempo de los jueces. Ahora, después del establecimiento de la monarquía y de la fundación del imperio, aparece mejor, en una perspectiva más amplia, su sentido total. Los historiadores israelitas descubren su unidad profunda, latente en medio de su exuberancia y de su diversidad: la unidad de una *historia sagrada* conducida por Dios; de una historia cuyo punto de partida es la promesa hecha a Abraham, cuyo corazón es la alianza, cuya justificación y cuya finalidad es la gloria de Yahveh, presente en su templo y triunfante con las victorias de su ungido. No se trata de una simple reconstrucción humana, sino de una visión de fe que se precisa bajo la inspiración divina.

Puesto que todas las tradiciones conservadas en las diversas partes de la nación tienen esta convergencia, importa a los historiadores marcar fuertemente el lazo que las reúne en una misma trama. Ésta es la razón por la cual, por una parte, las agrupan en torno a los recuerdos del éxodo y del Sinaí, que constituyen como su centro de gravedad. Por otra parte, desde los siglos más remotos, subrayan la cohesión todos los grupos hebreos llamados a vivir en solidaridad de destino en el interior del pueblo de Yahveh: estos grupos son miembros de una misma familia. De ahí la importancia de las genealogías en torno a las cuales se articulará la historia sagrada; más que partidas de nacimiento serán una traducción concreta de la idea profunda que polariza toda la historia: la de la elección divina que puso aparte a los hombres llamados a formar parte del pueblo de Yahveh.

Por eso, contrariamente, por ejemplo, a las antiguas tradiciones de la India, esencialmente culturales e independientes del tiempo, las de Israel quedan fijadas en el marco de una historia. Historia real, pero contada con la ayuda de los materiales más diversos; historia muy humana, pero cuyo sentido religioso importa más que la precisión de los detalles. Esta historia absorbe todos los otros componentes de la tradición nacional (derecho, costumbres, culto, folklore) y los establece en la perspectiva en que adquieren su sentido profundo. Más aún: esta historia va a remontarse más allá de la época patriarcal, incluso más allá de los imperios orientales

16. Cf. supra, p. 331ss.

y de la lejana época neolítica, cuyo recuerdo bastante impreciso flota en los capítulos 4-11 del Génesis. Va a incorporar hasta la cosmogonía sagrada que el monoteísmo israelita opone a los mitos paganos, sin temor de emplear sus imágenes en función de su propia doctrina. Así pues, la creación es el punto de partida del único designio divino, que se reveló progresivamente con el llamamiento de los patriarcas, la liberación de Egipto, la alianza en el Sinaí, el don de la «tierra prometida», la instauración de la monarquía, las promesas hechas a David, la elección del templo de Jerusalén como residencia de Yahveh entre los hombres... Y si Yahveh, partiendo de una masa humana bárbara, idólatra y entregada a la inmoralidad, debió así ir formando, fatigosamente y por etapas, el pueblo llamado a servirle y a procurar su gloria, dándole poco a poco las reglas capaces de hacer de él un pueblo juicioso, ¿no fue porque precedentemente, en los orígenes, una misteriosa catástrofe había turbado el orden de un mundo que había salido perfecto de sus manos? Explicando por una parte la condición actual del hombre y, por otra parte, el sentido de la obra histórica de Dios, el libro inspirado introduce así en el cuadro de los orígenes el hecho del pecado humano que, desde esta época, interfiere con la voluntad divina y luego, de siglo en siglo, continúa oponiendo obstáculos al desenvolvimiento del designio de Yahveh.

Tal es el plan grandioso de esta obra que, por no conocer exactamente al autor, o a los autores, se denomina historia sagrada yahvista (J). No importa si fue realizado de una sola vez y por un solo autor; que englobara o no en un relato seguido toda la historia pasada hasta la época de David y de Salomón; que utilizara, juntamente con trozos tomados de la tradición oral, briznas de otros escritos más antiguos (o L de los críticos); que ciertos trozos, en que la teología está más afinada, fueran añadidos posteriormente a la colección primitiva. Basta comprobar que existió por lo menos virtualmente en un conjunto de relatos emparentados por la doctrina y por los procedimientos redaccionales. Diversa, como los materiales que le sirven de base, frisa unas veces con el lirismo religioso (salida de Egipto) y otras con la enseñanza sapiencial (Gén 3; historia de José); unas veces con la historiografía (historia de Gedeón) y otras con la enseñanza jurídica (*tôrâh* mosaica y ciertos relatos etiológicos). A fin de cuentas es un monumento literario sin semejante en la historia de las religiones, porque condensa en sí lo que el yahvismo tiene de específico y de irreducible, una teología de la historia fundada en la teología de la promesa. Acerca de su composición, es difícil proponer fechas precisas: el trabajo, comenzado bajo Salomón, pudo proseguirse durante los dos siglos siguientes en los círculos cultos de la corte y del templo. No cabe duda de que entonces desempeñó en la formación de los grupos selectos el mismo papel que desempeñaban en Egipto los clásicos de la literatura sapiencial, o entre los sacerdotes de Mesopotamia los mitos sumeroacádicos; pero ¿qué diferencia de clima intelectual y religioso!

Así, en el apogeo político y cultural que señala el primer siglo de la

monarquía israelita, se puede decir que en cierto sentido tiene ya la Biblia una estructura literaria. En torno al núcleo de textos sagrados que se remontan al período mosaico, cristalizaron en forma escrita las tradiciones del pueblo de Dios. Por lo demás, esto no impide que continúen transmitiéndose paralelamente en forma oral; así en lo sucesivo se verán aparecer otras cristalizaciones paralelas a la primera. Pero las ideas fundamentales del escritor — o de la escuela — yahvista, primera síntesis de una revelación comenzada ya mucho tiempo atrás, siguieron imponiéndose a las síntesis análogas ensayadas en perspectivas un poco diferentes. El mismo Nuevo Testamento, acabando de revelar los secretos del misterioso designio de Dios, mostrará en Cristo el coronamiento y el término de esta obra secular, cuyos primeros lineamientos dejaba entrever el yahvista.

## CAPÍTULO TERCERO

## LOS REINOS PARALELOS

## § I. La tradición de Israel y la tradición de Judá.

A partir del cisma que sigue al reinado de Salomón, los reinos de Judá y de Israel se encuentran en situaciones bastante diferentes<sup>1</sup>. En Jerusalén, la continuidad de la dinastía davídica garantiza cierta estabilidad interior; pero, en el plano religioso, el reino pasa por alternativas de crecida del paganismo cananeo o de renacimiento yahvista, según la actitud de sus reyes. Sin embargo, el templo sigue siendo una plaza fuerte para las tradiciones religiosas de la nación; precisamente en este lugar donde «ruge Yahveh» (Am 1,2) se fomenta la revolución que derriba a Atalía, como también allí recibe Isaías su vocación profética. A su sombra sigue desarrollándose la literatura inaugurada en los reinados de David y de Salomón (lirismo cultural, rituales, derecho consuetudinario, sabiduría, historiografía religiosa, archivos y anales) sin que sea posible seguir la pista de este desenvolvimiento. La armazón permanente de esta actividad intelectualista está constituida por tres instituciones fundamentales: escribas (o «sabios»), sacerdotes y profetas (Jer 18,18; cf. 2,8).

En Israel, por el contrario, si bien la secesión está apoyada por la población del campo, agobiada por tributos demasiado pesados, por los sacerdotes de los santuarios provinciales a los que amenaza con hacer sombra Jerusalén, y por las corporaciones proféticas hostiles a las innovaciones en nombre de la tradición antigua, con todo, la clase de los comerciantes y de los terratenientes es la que prácticamente saca partido de los beneficios. Así, la monarquía, apoyándose en ella, se alejará del yahvismo primitivo aún más que la monarquía judaíta. A consecuencia del cisma y, sobre todo, después de la fundación de Samaría, un segundo foco de cultura émulo y rival de Jerusalén, se organiza en la corte de los reyes de Israel; su irradiación se extiende a las clases acomodadas, al sacerdocio de los santuarios del rey, creados para sustituir el templo salomónico, a la casta de los funcionarios. Pero el reino del norte está demasiado abierto a las influencias extranjeras, sobre todo a las de Tiro, para que se mantenga indemne la tradición religiosa de la nación. Esto se observa principalmente cuando Omrí casa a su hijo Acab con la tiria Jezabel: la fortuna política

1. Cf. *supra*, p. 231 y 406.

de la «casa de Omrí» y el relativo auge cultural que la acompaña van de la mano con el renacimiento del paganismo cananeo. El culto del Dios nacional, en los límites en que todavía subsiste, tiende a no ser más que un yahvismo sincretizado; en el reinado de Jeroboam I, el emblema del becerro de oro era indicio nada equívoco de este deslizamiento. No tiene, pues, nada de extraño que las producciones literarias de la época hayan dejado muy pocas huellas en la Biblia; los yahvistas fervientes, a quienes debemos los libros santos, no podían menos de dejarlas caer en el olvido. La feliz excepción del Sal 45, caso que haya que interpretarlo como un epitalamio regio, se debería a la reinterpretación alegórica que definiría su sentido bíblico. No obstante, la documentación arqueológica deja entrever cierta actividad administrativa (*óstraka*) y artística (marfiles de Samaría) bastante intensa en los siglos IX y VIII.

En el Israel del siglo IX, la adhesión a la tradición yahvista es debida más bien a gentes ajenas, salvo excepciones, al movimiento cultural: los «hijos de profetas» que gravitan en torno a Elías y a Eliseo, apenas si manifiestan preocupaciones de orden cultural, sin hablar de los rekabitas (2Re 10,15) o de un soldadote como Jehú. Consecuencia literaria: los discursos de Elías y de Eliseo no nos han sido conservados en su letra misma, y el oráculo de Miqueas, hijo de Yimlá (1Re 22,1-18) constituye en este punto una excepción. Consecuencia religiosa: el yahvismo del norte, por reacción contra un sincretismo que parece estar ligado a las instituciones modernas, se conserva más arcaico, más próximo a lo que era en tiempos de los jueces en los santuarios del país. Allí se presenta la tradición mosaica, a lo que parece, en un aspecto menos desarrollado que en Jerusalén, o más bien se desenvuelve siguiendo otra línea, más reservada respecto a las ideas y ritos de Canaán, en relación más estrecha con la forma que revestía en el antiguo santuario del arca. Es sintomático ver a Elías hacer una peregrinación al Horeb para dar nuevo temple a su fe, o reconstruir a la manera antigua el altar del Carmelo (cf. Éx 20, 24-25). Es cierto que por la misma época existen también santuarios locales del mismo género en los campos de Judea; pero el templo de Jerusalén insinúa ya una centralización que se realizará prácticamente en lo sucesivo.

## § II. La influencia profética en Israel.

No obstante, la revolución de Jehú (841) permite a la influencia profética recobrar terreno en los medios cultos; los mismos reyes gustan de recurrir a los consejos de Eliseo. Se entrevé así la formación de círculos fervientes cuyos miembros pertenecen, por lo demás, a las instituciones del Estado: colegios sacerdotales y escribas de la administración. Ligados por una adhesión común al espíritu de Elías y de Eliseo, harán que la corriente reformadora desemboque en obras literarias, bastante semejantes en la forma a las que Jerusalén había visto aparecer en el siglo X cuando

un mismo espíritu de fervor religioso animaba a los escribas de la corte y del templo. Se trata en primer lugar de compulsar y de fijar por escrito las tradiciones relativas a Elías y Eliseo<sup>2</sup>. El ciclo de Elías podría haberse redactado hacia fines del siglo IX; el de Eliseo, actualmente entremezclado con una historia de las guerras arameas, hacia 750. Al lado de relatos populares que llevan el sello de su origen, hallamos aquí hermosas páginas dignas de los mejores memorialistas, como el relato de la revolución de Jehú (2Re 9,1-10,27).

Múltiples indicios invitan a referir al mismo medio el material elohísta del Pentateuco (E)<sup>3</sup>, así como diversas narraciones que figuran en los «primeros profetas», desde las guerras de Josué hasta la historia de Saúl. Esta recensión de las antiguas tradiciones es comparable a la historia sagrada yahvista, con la que con frecuencia está emparentada por el fondo y a veces también por la expresión literaria. Pudo incluir documentos escritos redactados mucho antes: probablemente ciertos relatos de tenor arcaico (E<sup>1</sup> de los críticos); ciertamente el decálogo de Éx 20 y el código de la alianza. Pero en el conjunto parece más bien tratarse de la puesta en forma de una tradición oral todavía viva, con una influencia lateral de la obra redactada por los círculos yahvistas. Pero mientras para los historiadores de Jerusalén la historia sagrada culminaba en el establecimiento de la monarquía davídica y del templo salomónico, los de Israel se muestran más reservados frente a las instituciones modernas. Su punto de vista más conservador, que se explica por una reacción contra los abusos del tiempo, prolonga la tradición del santuario del arca en tiempo de los jueces. El yahvismo que sueña con ver revivir, no es tanto el de la época davídica como el del éxodo, del desierto, de la conquista: ahí está su ideal. En ellos no es un arcaísmo de mala ley, sino una voluntad de fidelidad a los valores más esenciales de la religión nacional. Por lo demás, experimentan las necesidades de su época; prueba de ello es que al describir la historia pasada, la *actualizan* para hallar en ella reglas de conducta para uso de sus contemporáneos. De ahí un acentuar el lado «profético» de los grandes antepasados (Abraham, José, Moisés o Samuel); de ahí también ciertos ribetes de polémica contra el culto del becerro de oro (Éx 32) o del Baal cananeo (Jue 6,25-32) y contra la misma institución monárquica (1Sam 8 y 12).

Algunos de estos rasgos se comprenden mejor si se admite que la colección elohísta se constituyó en el transcurso del siglo VIII, bajo el brillante y próspero reinado de Jeroboam II, como saludable reacción contra desórdenes sociales y religiosos demasiado palpables. En efecto, un espíritu similar y a veces hasta temas idénticos se descubren en la predicación de Amós y sobre todo de Oseas. El primero de estos dos «profetas escritores»<sup>4</sup> (expresión por lo demás muy impropia) no tiene nin-

2. Cf. supra, p. 413ss y 417ss.

3. Cf. supra, p. 343ss.

4. Cf. supra, p. 452ss.

guna relación con los círculos fervientes del norte: es un judaíta, cuya poesía ruda y vigorosa brota directamente de la savia popular. La redacción por escrito de sus oráculos parece haber sido en parte obra personal suya (cf. 7,1-4; 8,1; 9,1), en parte, de sus discípulos agrupados espontáneamente en torno a él; pero las huellas de su influjo habrá que buscarlas después en los judaítas Isaías y Miqueas. Por el contrario, la obra de Oseas<sup>5</sup>, profundamente enraizada en la tradición religiosa del norte, enriquece notablemente la corriente de pensamiento en que se inserta. Si bien reasume algunos de sus temas característicos (decálogo moral, adhesión a la alianza y al tiempo ideal del desierto, recuerdos del antepasado Jacob, preponderancia de Efraím, hostilidad al becerro de oro e incluso a la institución real), introduce en ella otros temas que volverán a aparecer ulteriormente (amor de Yahveh a su pueblo, religión afectiva, comparación de la alianza con unos desposorios, anuncio de una nueva alianza después de la purificación de Israel culpable). Con Oseas la historia sagrada, prolongada ya hasta tiempos nuevos todavía venideros, adopta el tenor de un drama de amor caecido entre Yahveh e Israel: interpretación original que presagia directamente la revelación del amor de Dios en el Nuevo Testamento.

En el ambiente del movimiento profético, se prepara una refundición jurídica paralelamente al trabajo histórico religioso de que acabamos de hablar. Cuando Oseas hace alusión a «artículos de leyes» (8,2), piensa sin duda en las compilaciones legislativas de otros tiempos (decálogo moral y código de la alianza). Pero en el siglo VIII, este derecho escrito no corresponde ya exactamente a las necesidades prácticas de una sociedad avanzada: su letra está superada por los hechos. Hay que adaptarlo a las circunstancias, completarlo y en ciertos puntos refundirlo, a fin de que pueda oponer una barrera eficaz a los abusos de poder de la administración real, a las exacciones de los ricos, a la venalidad de los jueces, a la indolencia moral y religiosa que los profetas, desde Elías hasta Oseas, no cesan de denunciar. Tal trabajo supone primero una evolución del derecho consuetudinario, antes de cristalizar en un código. La predicación profética, totalmente al servicio de la tradición auténtica, indica la dirección en que debe emprenderse la reforma. Ahora bien, los círculos fervientes, influidos por ella, cuentan en su seno a sacerdotes levitas, guardianes de las costumbres y de las leyes, llamados en más de un caso a fallar en los procesos (Dt 17,18-20). Tal es sin duda la jurisprudencia que, completando los textos existentes, prepara la constitución de un nuevo código. Éste vendrá a su tiempo, probablemente después de la ruina de Samaría, cuando la implantación de una aristocracia extranjera en el país reclame urgentemente la resistencia espiritual, si se ha de salvar la tradición amenazada. Por otra parte, la caída del reino del norte invitará a la reflexión: mostrará la necesidad de la reforma, a la que los profetas invitan en vano

5. Cf. supra, p. 455ss.

a la nación desde hace siglo y medio. Pero ¿sobre qué base operarla sino sobre la misma *tôrâh* mosaica, enriquecida con una aportación profética reciente y readaptada a las necesidades del tiempo? Tal es, a lo que parece, el estado de espíritu que presidirá la redacción del código deuteronomico (Dt 12,2-26,15)<sup>6</sup>, que nosotros preferiríamos relacionar con la tradición del norte más que con los medios judaítas.

### § III. La influencia profética en Judá.

A la sazón en que se hace este trabajo en los círculos sacerdotales originarios de Israel, el reino de Judá está dominado a su vez por la influencia del profetismo. El judaíta Amós predicaba hacia 750 en el norte; sus preocupaciones y varios de sus temas reaparecen en las décadas siguientes en Isaías y Miqueas, sin que se pueda precisar la relación de estos últimos con el grupo de discípulos que conservaba los oráculos del pastor de Teqoa. Es quizá más estrecha la relación con Miqueas<sup>7</sup>, hombre del campo aparentemente sin cultura. Pero se sabe que en tiempos de Ezequías este predicador de verbo rudo impresionó profundamente los espíritus y aceleró la reforma religiosa del país (Jer 26,17-19).

La personalidad de Isaías es más característica de la tradición de Jerusalén<sup>8</sup>. Sin duda debe una originalidad muy marcada a su inspiración y a su propio genio. Con todo, no aparece en su siglo como un bloque errático; su obra se sitúa más bien en el punto de confluencia de las diversas corrientes literarias y doctrinales que hemos ya notado en la capital judaíta. En contacto con el sacerdocio sadoquita, conoce su vocabulario técnico y se hace eco de ciertos aspectos de su teología: gloria de Yahveh, el Dios santo, en su regia majestad; papel esencial del templo, su residencia. Por lo demás, algunas de sus ideas madres coinciden con temas caros a los historiadores yahvistas: doctrina del «resto», subyacente ya en la interpretación yahvista del diluvio; adhesión a la dinastía davídica, que se apoya en el oráculo de Natán. En fin, no en vano recibió el profeta una formación de letrado: practica el *másâl*, género sapiencial por excelencia, y si denuncia una falsa sabiduría totalmente impregnada de soberbia, lo hace para oponerle la verdadera sabiduría, penetrada de espíritu religioso, que es un don del Espíritu divino. Isaías, anunciador de castigo, como Amós y Oseas, no por eso abandona la esperanza nacional; pero, como Oseas, la refiere a un «segundo tiempo». La comparación de su escatología con la de Oseas es además muy instructiva. Este último buscaba la edad de oro de Israel en los tiempos del éxodo y del desierto; Isaías la halla en la época davídica y salomónica, cuya imagen depurada proyecta en el porvenir para evocar el reinado del futuro «hijo de David».

6. Cf. supra, p. 348s.

7. Cf. supra, p. 460-462.

8. Cf. supra, p. 462ss.

Por una parte y por otra, el cuadro de los «últimos tiempos» adopta el aspecto de un paraíso recuperado, pero la experiencia histórica integrada en esta evocación prestigiosa no abarca exactamente el mismo período: es que Oseas enlazaba con la tradición del norte, que reaparece igualmente en el Deuteronomio; Isaías avala el desarrollo doctrinal propio del santuario de Jerusalén. Así, el dualismo fundamental de la nación se descubre también hasta en el medio profético; con todo, sería vano oponer dos corrientes complementarias, atentas ambas a aspectos diferentes de la obra divina: por ambos lados progresa la única revelación siguiendo líneas llamadas a reunirse finalmente.

Todavía hay un punto sobre el que el libro de Isaías nos proporciona una información preciosa. Nos muestra el profeta rodeado de un círculo de discípulos, en cuyo «corazón», es decir, en su memoria viva, el profeta «liga su testimonio y sella su enseñanza» (8,16). El profeta aparece así con los rasgos inesperados de un maestro de sabiduría que consagra sus solicitudes a la formación de un grupo restringido. Ahí se capta en lo vivo la existencia de uno de esos círculos fieles que recogen la palabra de cada inspirado y prolongan su acción. Tal es el origen remoto de los grupos pietistas llamados a desempeñar tan gran papel en la formación del judaísmo. El círculo de Isaías conserva los oráculos del maestro ya parcialmente puestos por escrito bajo su dictado; guarda también el recuerdo de algunos hechos importantes de su vida (cf. 7; 36-39). Se le deberá la constitución de su colección, colección que, gracias a nuevos inspirados, relacionados con la misma escuela, se acrecentará con el tiempo.

### § IV. Después de la caída de Samaría.

Después de la caída de Samaría, los israelitas fervientes que quedaban en un país diezmado por la deportación, buscan un apoyo en el sur. Al mismo tiempo, Jerusalén se reforma. De ahí resulta una doble actividad literaria. Por una parte, Ezequías se esfuerza por recoger el legado cultural y moral — si no político — del norte, para reconstituir en torno a Jerusalén algo así como una unidad nacional. Sus escribas reúnen una colección de proverbios salomónicos (Prov 25,1). Sobre todo, revisan y completan las colecciones de tradiciones antiguas formadas a lo largo de los siglos precedentes en la capital judaíta (colección yahvista), sirviéndose de materiales que habían llevado consigo los refugiados israelitas (colección elohista). Tal es por lo menos la hipótesis que, en el estado actual de nuestros conocimientos, explicaría mejor el origen de la compilación J-E (llamada a veces colección jehovista) utilizada en el Pentateuco<sup>9</sup>. El libro de los Jueces podría haber recibido en la misma ocasión su forma casi definitiva (salvo complementos debidos a los revisores pos-

9. Cf. supra, p. 348.

teriores)<sup>10</sup>. Es interesante ver así converger una vez más las tradiciones del norte y del sur, como a la sazón de la conquista y a comienzos de la monarquía, para formar una *tradicón* israelita total: el pueblo de la alianza sigue adherido a su unidad interna en medio de las marejadas históricas en que se ve sumergido contra su voluntad.

No obstante, no se debe excluir una supervivencia autónoma de las tradiciones elohístas en los círculos de origen israelita refugiados en Jerusalén: la literatura deuteronomica constituirá su prolongación directa. Precisamente en estos medios nos parece que se redactó entonces el código deuteronomico, probablemente en el reinado mismo de Ezequías, sobre la base de los materiales antiguos de que ya hemos hablado<sup>11</sup>. Si finalmente los sacerdotes levíticos, de quienes procede, lo depositan en el templo de Jerusalén, donde se descubrirá un siglo después, es porque allí reside el arca de la alianza. Detrás del templo real ven el antiguo santuario confederal de las tribus, al que una antigua tradición, consignada en el Deuteronomio y en el libro de Josué, situada en Siquem y sobre el Garizim (Dt 11,29-30; 27,4-8.11-26; Jos 8,30-35; 24,1.25-26). Para cortar por lo sano las desviaciones cultuales de los lugares altos, sueñan con hacer de él el único santuario legítimo de Israel. Pero por entonces Siquem está ocupado por los samaritanos semipaganos y el arca está en Jerusalén; de hecho, Jerusalén heredará finalmente las tradiciones del norte. Por lo demás, hará falta todavía un siglo para que el código que sintetiza sus exigencias religiosas y sociales reciba la sanción oficial y comience a ponerse en práctica.

En efecto, el reinado de Ezequías no hizo más que iniciar un movimiento reformador que no sobrevivió a la muerte del rey. Las campañas de Senaquerib ponen al descubierto la decadencia política de Judá. Bajo Manasés, el doble influjo del antiguo paganismo cananeo (perpetua tentación de Israel) y de los cultos asirios, provoca la degradación progresiva del yahvismo oficial, cada vez más sincretizado (2Re 21,1-9). La resistencia a la apostasía nacional se refugia en los círculos fervientes nacidos, en parte, de los medios en que nació el Deuteronomio y, en parte, de los discípulos de Isaías. Estas agrupaciones sin estatuto definido, antepasados remotos del pietismo judío, están expuestas a la mala voluntad del poder y no es posible decir exactamente hasta dónde se extendía su influencia. Lo cierto es que para alimentar su fidelidad religiosa conservan como un tesoro los libros legados por los siglos precedentes, con los que sustentan su vida profunda. La *tôrâh* mosaica, escrita y oral, es su regla de vida; la historia sagrada forma el objeto de su meditación; los oráculos de los profetas les enseñan a la vez el temor de Dios, la necesidad de una conversión del corazón y una esperanza indefectible. La revelación divina que es la base de su fe, se les presenta así en forma de libros que se acostumbra a mirar como sagrados porque hallan en ellos la palabra de Dios.

10. Cf. supra, p. 382s.

11. Cf. G. RICCIOTTI, *Histoire d'Israël*\* 1, p. 485 y 513.

## CAPÍTULO CUARTO

### EN LOS ORÍGENES DEL JUDAÍSMO

#### § I. El movimiento deuteronomico.

La debilidad de Asiria permite al reino de Judá recobrar cierto lustre a partir del momento en que Josías toma en sus manos las riendas del poder (hacia 630). Con esto, la eliminación progresiva de los cultos asirios, primera manifestación del nacionalismo, prepara de lejos una reforma mucho más profunda. Ésta se provoca en 622 por el descubrimiento, en el templo, del código deuteronomico depositado allí cien años antes. Así va por fin a realizarse el sueño de los sacerdotes israelitas refugiados en Jerusalén. Porque Josías, para restaurar su reino sobre la base de la alianza y de la *tôrâh* mosaica, pone en seguida en aplicación la ley a costa de medidas radicales (2Re 22-23).

Esta política religiosa hace época en la historia literaria. En efecto, con el reconocimiento del Deuteronomio como ley de Estado, la tradición nórdica acaba de implantarse en Jerusalén. Por el mismo caso, la obra de síntesis emprendida por los escribas de Ezequías es reanudada y llevada a buen término. Resulta de ahí una literatura teológica e histórica de gran envergadura. Por una parte, el código adoptado con motivo de la renovación de la alianza (cf. 2Re 23,1-3) es completado con discursos parenéticos que lo encuadran y explicitan su alcance<sup>1</sup>; la doctrina y la espiritualidad de los medios venidos del norte se explayan en largos períodos llenos de emoción religiosa. Por otra parte, todos los materiales históricos acumulados a lo largo de los siglos precedentes son reunidos y organizados metódicamente a costa de glosas y de retoques fácilmente reconocibles por el estilo. En líneas generales, el trabajo abarca nuestros libros canónicos, desde el Génesis hasta los Reyes, pero no en su estado actual, puesto que los pasajes de origen sacerdotal no se añadirán sino más tarde. Las adiciones deuteronomicas son raras en el Génesis, el Éxodo y los Números; en cambio, el final de la historia de Moisés queda vinculado al Deuteronomio; el libro de Josué recibe ampliaciones de importancia<sup>2</sup>, mientras que el de los Jueces adquiere su sentido profundo mediante la adición del capítulo segundo que explicita su tesis general<sup>3</sup>;

1. Cf. supra, p. 349-351.

2. Cf. supra, p. 367s.

3. Cf. supra, p. 383.



en fin, los libros de Samuel y de los Reyes, constituidos a partir de materiales diversos, describen el conjunto de los acontecimientos sobrevenidos desde las guerras filisteas hasta la renovación de la alianza por Josías<sup>4</sup>. El método de los historiadores deuteronomícos quedó expuesto a su tiempo. De ordinario, en sus obras las fuentes antes se funden que se juxtaponen, y son respetadas no sólo en su tenor esencial sino hasta en la letra; así, todavía puede discernirse con el análisis. Pero esta manera de compilar los documentos no excluye que grandes tesis teológicas estén latentes en estos libros de historia religiosa: la doctrina de la alianza se ve en ellos realizada en los hechos. La enseñanza que de ahí resulta empalma así con los discursos parenéticos del Deuteronomio; es como una predicación concreta que trata de despertar en los corazones el deseo de amar a Yahveh, de observar su alianza y de obedecer su ley, para poder habitar en paz en la tierra santa. Un punto hay que notar todavía. La tradición deuteronomíca, al aclimatarse en Jerusalén, se enriqueció. Su concepción de la esperanza nacional, rebasando lo que era en el siglo VIII en un Oseas, entraña desde ahora una profunda adhesión a la dinastía davídica (cf. 2Sam 7) y al templo salomónico (1Re 8).

Desgraciadamente, la acción reformadora de Josías termina con su muerte trágica. Si bien el código por él sancionado conserva todavía su valor oficial, su aplicación dejará que desear. El movimiento deuteronomíco subsiste, no obstante, en los círculos que lo apoyaban precedentemente. Éstos, como guardianes de los escritos brotados de la ley, perpetúan su espíritu; más aún: los completan y los ponen al día para hacer de ellos, en medio del desastre nacional que llega a su colmo con la ruina de Jerusalén, la carta de las restauraciones futuras. De ahí resulta que el Deuteronomio y el libro de los Reyes en sus ediciones nuevas se hallan enriquecidos con trozos que suponen a Josías muerto, a Jerusalén destruida y al pueblo dispersado. Generalmente se estima que un trabajo de este género se continuó hasta la restauración del siglo VI<sup>5</sup>. Entre tanto, la legislación de Josías, que se mantuvo como ley oficial en el país conquistado por los babilonios y anexionado por ellos a la provincia de Samaría, se introducía en cuanto tal hasta entre los samaritanos, para quienes Jerusalén había venido a ser el único lugar posible del culto de Yahveh desde que Josías había destruido los lugares altos del norte: situación paradójica que tendría consecuencias importantes en lo sucesivo.

## § II. Renacimiento del profetismo.

No es posible afirmar con certeza que el espíritu profético cesara alguna vez completamente de manifestarse, ni siquiera en el reinado de Manasés. Cuando reaparece a plena luz bajo Josías, enlaza con las dos

corrientes pietistas señaladas: la una, agrupada en torno a los discípulos de Isaías, desemboca en Sofonías<sup>6</sup>; la otra, dependiente de la tradición nórdica y de Oseas, reaparece en Jeremías. No se sabe en cuál de las dos se deba incluir a Nahúm<sup>7</sup>, anunciador de la ruina de Nínive (poco antes de 612), y a Habacuc<sup>8</sup>, que hacia fines del siglo VI enlaza con una evocación de la invasión caldea sus reflexiones dolorosas, sus maldiciones contra el agresor, su canto de fe. Las dos obras tienen afinidades con el pensamiento litúrgico; pero esto no basta para considerar a los dos autores como «profetas culturales», de cuya corporación Jeremías nos muestra un aspecto poco favorable; sin duda imitan su género literario, como el mismo Jeremías<sup>9</sup> lo hace cuando se presenta la ocasión.

El largo ministerio de este último tiene no sólo el interés de hacernos revivir en espíritu las últimas décadas de la historia judaíta, sino que además nos informa con bastante profusión sobre la personalidad religiosa del mismo profeta. No solamente le vemos en conflicto con una turba de enemigos que han jurado su ruina: políticos nacionalistas, sacerdotes y profetas oficiales; sabemos también qué eco despertaban en su alma las peripecias de su dolorosa misión. La misma espiritualidad afectiva que en sus discursos le hace representar a Yahveh como padre y como esposo, se descubre en los pasajes en que revela el fondo de su alma: la intimidad de un diálogo incesante con el que le llamó y que no cesa de armarlo con una extraordinaria fortaleza de alma en medio de un ministerio tan contrariado.

Jeremías, tímido por naturaleza, conserva un prestigio sorprendente cerca de los oyentes más diversos; pero apenas si tiene discípulos. Un amigo fiel se le unió: Baruc, que a juzgar por su estilo, parece pertenecer a los círculos deuteronomícos, le sirve de secretario; recoge sus oráculos y los lee en público poniendo en peligro su vida. Cuando después de la ruina de Jerusalén y el asesinato del gobernador Godolías, el viejo profeta es arrastrado a Egipto por judíos fanáticos, Baruc le sigue. Después de su muerte reúne los trozos dispersos de su obra, añadiéndoles capítulos biográficos que son una apología del hombre de Dios perseguido<sup>10</sup>: ¿no había Jeremías tenido razón contra todos, como lo mostraba a todas luces la reciente catástrofe? Pero Jeremías deja también a sus compatriotas dispersos un mensaje de esperanza. Lo explicita en términos que traen ligeramente a la memoria el mesianismo de Isaías (23,5-6) y en mucho mayor grado el de Oseas. Como los escribas deuteronomícos, tiene constantemente presente el pensamiento de la alianza en el Sinaí y de la entrada en tierra santa. Por la falta de Israel, este designio de amor divino esbozado en el pasado, ha acabado en un fracaso. Pero Yahveh, después de haber purificado a su pueblo, lo reanudará; habrá entonces una nueva

4. Cf. supra, p. 399 y 421.

5. Cf. supra, p. 350s y 422.

6. Cf. supra, p. 473.

7. Cf. supra, p. 475.

8. Cf. supra, p. 476.

9. Cf. supra, p. 479ss.

10. Cf. supra, p. 481s.

alianza inscrita en los corazones (31,31-34) y un retorno a tierra santa bajo la guía del Pastor de Israel (23,1-4; 31,1-22). Con esta actualización de la historia antigua, Jeremías acaba de subrayar su significado religioso, explotado de otra manera, más moralizante, por los historiadores deuteronomícos: sin que Israel hubiera tenido conciencia de ello, los acontecimientos que había vivido desde el éxodo, habían tenido un alcance profético.

La colección de Jeremías, constituida probablemente en Egipto, debió de llevarse a Palestina bastante pronto durante la cautividad (después de 570). Allí se reelaboró, a lo que parece, en los círculos deuteronomícos. Comunicada a la diáspora oriental, allí se enriqueció con nuevos complementos (particularmente los capítulos 50-51), para adoptar hacia 520 la forma en que se ha conservado en la Biblia hebrea; la misma Biblia griega lo conoce todavía en una forma algo diferente<sup>11</sup>. El profeta, aislado e ignorado durante su vida, ejerce así profundo influjo después de su muerte, tanto en Judea como en Babilonia.

### § III. La tradición sacerdotal.

Se da el nombre de «sacerdotal» a la tradición propia del sacerdocio de Jerusalén. Esta expresión consagrada por el uso de los exegetas es cómoda, si bien un poco equívoca, puesto que también el código deuteronomíco es probablemente de origen sacerdotal, aunque, a nuestro parecer, proviene de los santuarios del norte. Ya hemos visto precedentemente cómo también esta tradición del templo de Jerusalén enlaza por diversas vías, más allá de la época monárquica, con los orígenes mismos de Israel<sup>12</sup>.

La introducción del Deuteronomio en Jerusalén como ley del templo, no se realiza sin algunos tropiezos. Desde luego, a los sacerdotes sadoquitas los halaga este privilegio reconocido al santuario de cuya custodia están encargados; pero no quieren perder sus privilegios. Así 2Re 23 nota que Dt 18,7 no pasa de ser letra muerta: los sacerdotes levíticos de provincias no disfrutaban del derecho de officiar en el santuario nacional. Sin embargo, el acontecimiento provoca también por contragolpe un desarrollo original de las costumbres y de la doctrina sacerdotales. El resultado de este trabajo cristaliza entonces en una pequeña colección que, con ser de redacción reciente, expresa con todo concepciones muy antiguas: el «código de santidad» (Lev 17-26, salvo complementos posteriores)<sup>13</sup>. Es cierto que no todos los críticos están de acuerdo para asignar esta fecha a la obra en cuestión; sin embargo, nos parece situarse entre el Deuteronomio y Ezequiel. A través de este librito se trasluce una

11. Cf. supra, p. 479ss.

12. Cf. supra, p. 722.

13. Cf. supra, p. 351s.

espiritualidad sensiblemente diferente de la del Deuteronomio, totalmente centrada en la grandeza y en la santidad divinas. Lo más profundo que hay en el servicio cultural, el espíritu de religión, aparece aquí como el móvil supremo de toda acción humana. Toda obediencia a la ley de Yahveh aparece aquí asimilada a una especie de servicio litúrgico: en toda circunstancia, el pueblo «santo» trabaja por la gloria de su Dios como los sacerdotes en el templo. Tal es en su intuición central la doctrina del medio de donde sale por la misma época una figura profética muy original: Ezequiel<sup>14</sup>.

Éste, aun después de verse ya poseído por el espíritu profético, conserva muy profunda la marca de su pertenencia original al sacerdocio de Jerusalén. Se puede discutir sobre la fecha en que fue deportado a Babilonia: 597 ó 586. La cuestión es secundaria. Más importa notar su dependencia con respecto al código de santidad, sus contactos con Oseas, el Deuteronomio y quizá con Jeremías: así se ve cuáles habían sido sus lecturas. Porque Ezequiel es francamente un «hombre del libro». Desde su vocación se le presenta la palabra de Dios no bajo la forma de un mensaje oral (cf. Is 6,6-7; Jer 1,9), sino de un volumen escrito (Ez 2,9-3,2). Es un signo de los tiempos. Además, en su obra se revela un erudito: no ignora ni los datos de la mitología fenicia (Ez 28) ni ciertos rasgos característicos del arte de Mesopotamia (Ez 1); sobre todo da prueba de conocer profundamente las leyes y los rituales vigentes en el templo.

Su mensaje de conversión, anterior a la ruina de Jerusalén, hace seguramente eco a las preocupaciones de los círculos deuteronomícos, pero reinterpretándolas en un sentido conforme con la teología sadoquita. En él se afirma la doctrina de la retribución individual, pero como un dato no muy bien coordinado con el conjunto del sistema; pudiera ser un desarrollo de la doctrina del «resto» (cf. 9,1-4), que se recuerda en el mensaje de Isaías. En cuanto a los planes para el porvenir que traza el profeta después de 586, mezclando las evocaciones escatológicas y los datos prácticos, todavía se halla en ellos la huella de la tradición sacerdotal: la purificación de los corazones en el nuevo Israel tiene un matiz ritual (36,16s); la ciudad santa y el templo, los sacerdotes hijos de Sadoq, a los que están unidos los otros sacerdotes levíticos, la celebración de las ceremonias con arreglo al calendario prescrito, ocupan el primer plano de la escena; por el contrario, el príncipe de Israel (*naši*) se halla en una situación algo imprecisa, subordinado al sacerdocio. Ezequiel esboza así la imagen de una nueva teocracia que integra, a su manera, la organización estatal de la época de los reyes. De hecho, el judaísmo que saldrá de la prueba de Israel será bastante conforme con esta imagen, casi con la sola diferencia de que ningún príncipe logrará mantenerse junto a los sumos sacerdotes, que han venido a ser los jefes indiscutibles de la nación.

La manera como se presenta actualmente el libro de Ezequiel deja

14. Cf. supra, p. 491ss.

entrever un trabajo redaccional bastante amplio, efectuado después de la muerte del profeta, en las escuelas de escribas sacerdotales, herederas de su obra escrita y de su espíritu<sup>15</sup>. Éstas hay que buscarlas en la diáspora oriental, y, en el mismo medio y en la misma atmósfera, las tradiciones sacerdotales dan origen a un vasto *corpus* histórico jurídico en el que la legislación jurídica es reasumida en un aspecto más específicamente cultural<sup>16</sup>. Las circunstancias obligan a los sacerdotes exiliados lejos de su templo a recoger en forma precisa las costumbres y los rituales del mismo, con miras al día en que puedan regresar; además deben trazar a los judíos deportados reglas de conducta para premunirlos contra el contagio del paganismo. El escrito fundamental del código sacerdotal<sup>17</sup> parece responder a este doble objeto. Pero, como sucedía siempre en Israel, la *tôrâh* así redactada sobre la base de la tradición ancestral se presenta en forma viva en el marco de una historia sagrada. Los escribas sacerdotales, reasumiendo el plan del yahvismo y sistematizándolo todavía más, muestran cómo el designio de la alianza de Yahveh se realizó en cuatro etapas a lo largo de las edades: creación, alianza de Noé, alianza patriarcal y alianza mosaica. En cada etapa dio leyes Dios a los hombres hasta que fundó por intermedio de Moisés la teocracia israelita, centrada en el servicio cultural de Yahveh en el santuario del arca. En la cima de la jerarquía del pueblo santo, separado así de las otras naciones, Yahveh colocaba al mismo tiempo a Aarón, hermano de Moisés, el progenitor del linaje de los sumos sacerdotes. No se trata de historia desinteresada; es más bien la presentación docta de una tesis teológica. En el marco concreto de la permanencia en el desierto, los autores trazan el prototipo ideal de las instituciones con que sueñan. Su obra, arcaica en ciertos aspectos, integra toda la adquisición de los siglos precedentes para presentar un programa del porvenir. Prolonga el croquis de Ezequiel y da al judaísmo su carta.

#### § IV. La consolación de los desterrados.

Así pues, una vez derrumbadas las instituciones creadas por la monarquía davídica, el pueblo de Dios halla el modo de sobrevivir en una forma a la vez muy nueva y muy antigua: por encima de la época monárquica, enlaza con la comunidad sacral nacida en el Sinaí. No obstante, conserva un importante legado de la época monárquica. Ante todo, los libros sagrados: La *tôrâh* mosaica, representada por varias colecciones, desde el código de la alianza hasta el código sacerdotal, sin contar un derecho consuetudinario que no tardará en fijarse; libros de historia reelaborados repetidas veces: a comienzos de la monarquía, bajo Ezequías, bajo Josías y desde la ruina de Jerusalén; salmos, cuyo número no es po-

15. Cf. supra, p. 493ss.

16. Cf. supra, p. 354ss.

17. Cf. supra, p. 352ss.

sible evaluar; finalmente, las máximas de sabiduría conservadas por los escribas del rey. Este conjunto de obras da testimonio de un sistema de pensamiento profundamente uno en sus principios esenciales, pero variado en su expresión, como en las corrientes que en él se manifiestan. Israel no posee solamente una sabiduría religiosa que lo distingue de los pueblos vecinos; la esperanza nacional brotada de la alianza sinaítica ha adquirido ahora una amplitud sin igual gracias a la aportación de la escatología profética. El pueblo disperso halla en ella una razón de vivir en medio de las difíciles condiciones que le son impuestas. Toda la experiencia de su pasado se ha proyectado ahora en el porvenir y continúa así alimentando las esperanzas.

Durante la cautividad se reagrupan los judíos en comunidades locales, evitando por este medio la asimilación. Cada comunidad tiene sus marcos naturales: los jefes de familia y los ancianos, la casta levítica y sacerdotal que es hereditaria, finalmente los letrados profanos, antiguos funcionarios de la administración, que van a hallar nuevos ámbitos en que aplicar sus talentos de escriba. Poco a poco se fundan escuelas, a medida que los judíos se van adaptando a sus nuevas condiciones de vida y hallan el modo de mejorar su situación material. Los herederos de los antiguos grupos pietistas, discípulos de los profetas, miembros de círculos deuteronómicos o sacerdotales, son el alma de este judaísmo naciente. Éste halla en sus componentes naturales un apoyo para *durar*, pero sólo gracias a sus miembros más fervientes cobra conciencia de sí mismo. En el «resto de justos» que se ha librado del desastre, halla el pueblo guías espirituales capaces de orientarlo de una manera conforme con la voluntad de Yahveh.

En Palestina subsiste un culto restringido, cuyo centro continúa siendo el templo de Jerusalén, a pesar de su estado ruinoso; es verosímil que las Lamentaciones se compusieran en este marco, con ocasión de un luto universal celebrado en el aniversario de la ruina del templo<sup>18</sup>. Es probable que también algunos salmos vieran la luz en circunstancias análogas. En Babilonia y en las otras tierras de destierro, las prácticas religiosas deben adaptarse a las nuevas condiciones de vida. Entonces algunos ritos exteriores adquieren mayor importancia: sábado, prohibiciones, circuncisión, ayunos en las fechas tradicionales. Además las comunidades locales van adoptando la costumbre de reunirse en días fijos para orar en común: ahí tiene su origen remoto el culto sinagoga. Del antiguo culto de los santuarios se han conservado todos los elementos posibles: recitación o lecturas de la *tôrâh* y de la historia sagrada (fijadas por escrito o sencillamente confiadas a esquemas tradicionales), exhortación, oración y canto de los himnos, bendición de la asamblea.

Estas reuniones tienen, sin duda alguna, parte importante en la constitución de los libros santos. En ellas se utilizan los textos ya fijados, y

18. Cf. supra, p. 616ss.

así se explica en parte la conservación de las obras antiguas. En segundo lugar, la liturgia sinagoga puede considerarse como el *Sitz im Leben* de cierto número de obras nuevas. Por ejemplo, una meditación sobre el Éxodo, que hace suponer una lectura antecedente, se halla en la liturgia penitencial de Is 63,7-64,11, las exhortaciones a la confianza de Is 43,16-21, la meditación de los Sal 78,105 ó 106. En el segundo caso ¿no se podría hablar de un sermón de pascua, que actualizaría el pasado para sacar de él la esperanza de una nueva liberación? Así es como nace el *midrás*<sup>19</sup>, de una reflexión sobre las Escrituras que son ahora la consolación de Israel en su prueba. Naturalmente, las escuelas de sacerdotes, de cantores o de escribas, están estrechamente ligadas con las comunidades de la cautividad y con sus lugares santos de reuniones culturales. En ellas se coleccionan, se copian, se editan los libros antiguos, enriquecidos también con glosas que los completan y los aplican a las necesidades del tiempo. Los jóvenes escribas aprenden en ellas su oficio al mismo tiempo que forman su mente y su corazón. De ahí resultarán, en las obras que salgan de sus manos, múltiples alusiones y un reemplazo sistemático de expresiones consagradas por el uso. A esto se ha llamado estilo antológico.

Tal es el medio en el que el profetismo lanza sus últimos destellos antes de desaparecer poco a poco en el transcurso de la época persa. En un círculo que perpetúa la tradición de los discípulos de Isaías, un autor que mantuvo el anonimato dirige a los deportados — entre 547 (primera victoria de Ciro) y 538 (decreto de liberación de los judíos) — un mensaje de consolación<sup>20</sup> en el que, a pesar de la personalidad muy afirmada del autor, se disciernen numerosas conexiones con los libros anteriores a la cautividad: Isaías, Nahúm (cf. Is 52,7-10), Sofonías (Is 49,13), Jeremías, el Deuteronomio, las antiguas tradiciones de Israel, ciertos aspectos de la tradición sacerdotal, sin hablar de cierta afinidad con el estilo de los libros de sabiduría. El autor es un letrado al mismo tiempo que poeta de gran categoría; sobre todo su mensaje constituye una de las cimas del Antiguo Testamento. No solamente el mesianismo, del que su libro está totalmente impregnado, se ha purificado de sus elementos políticos para centrarse en el reino de Yahveh en Jerusalén su ciudad santa, en una perspectiva de universalismo total; no sólo el pueblo de este reino, beneficiario de la salud escatológica, está representado conforme a la imagen de los *'anawim*: un pueblo con ansias de justicia, que lleva la ley de Yahveh en el corazón; no sólo esto, sino que el mesías rey, guerrero o pacífico se sustituye por la alta figura del «siervo» mediador de una nueva alianza y salvador espiritual de las multitudes por su sufrimiento, que es un nuevo sacrificio de expiación. Este *evangelio* rebasa con mucho el alcance doctrinal de algunas obras anónimas poco más o menos contemporáneas, como Is 13-14 ó Jer 50-51<sup>21</sup>.

19. Cf. supra, p. 183 y 657s.

20. Cf. supra, p. 504ss.

21. Cf. supra, p. 464 y 482s.

El profeta de la cautividad, ¿regresó del destierro con los primeros repatriados y prosiguió entonces su ministerio, de modo que los últimos poemas del «siervo» se insertaran en el contexto amargo de los años que siguieron al 538? De esto se discute. En todo caso la colección constituida por sus cuidados o por los de sus discípulos ejerció profundo influjo en Jerusalén en el último cuarto del siglo VI, paralelamente con el Deuteronomio, con los libros de Jeremías y, quizá en menor grado, de Ezequiel. Pero con este cuarto de siglo comienza la época del segundo templo. Una vez reconstruido el santuario, el judaísmo va a hallar de nuevo su centro. En medio de nuevas dificultades políticas adquirirá su equilibrio definitivo.

## CAPÍTULO QUINTO

## EL JUDAÍSMO EN LA ÉPOCA PERSA

## § I. El profetismo en tiempos del segundo templo.

En la época persa resulta más difícil seguir por orden cronológico la formación de la colección de los libros sagrados. Por una parte, más de una vez faltan los datos para seguir la historia del judaísmo, sobre todo entre 515 y 445, y de 398 a Alejandro. Por otra parte, las mismas obras bíblicas no son siempre fáciles de datar, como lo prueba la diversidad de opiniones que dividen a los exegetas. Lo que, en cambio, aparece más claramente es la línea general de la evolución de las diferentes corrientes literarias. Así, éstas nos servirán aquí de hilos conductores.

Por los tiempos de la reconstrucción del templo se observa en primer lugar cierta actividad del profetismo<sup>1</sup>. Pero mientras Ageo, Isaías 34-35 e Isaías 56-66 (cuya unidad de autor es problemática) prolongan sobre todo la línea del mensaje de consolación, las visiones de Zacarías 1-8 pertenecen más bien al género de Ezequiel por su empleo de toda clase de símbolos complicados. De manera general, el género profético manifiesta por lo demás una tendencia a evolucionar. Es menos espontáneo, más próximo al estilo escrito que al lenguaje hablado. Los nuevos autores han pasado por las escuelas de escribas; conocen las obras de sus predecesores y a veces las imitan (cf. Is 35). Las diversas preocupaciones de una época mal conocida entrechocan en páginas yuxtapuestas, cuyo marco histórico preciso ignoramos con frecuencia (sobre todo respecto a Is 56-66); de ahí que nos encontremos con llamaradas de nacionalismo religioso (Is 63,1-6) juntamente con proclamas de universalismo (Is 56,1-8). Los repatriados vuelven a establecerse en su país a costa de mil dificultades; el sur es invadido por los edomitas, sobre los cuales invocan los judíos la cólera divina (Is 34; 63,1-6; Abd)<sup>2</sup>. No obstante, su esperanza se exalta a la vista de la ciudad reconstruida (Is 60-62).

A medida que se va deslizado el tiempo, asistimos a una como disolución del profetismo. Por una parte, la función del profeta como predicador y guía de las conciencias pasa al maestro de sabiduría; por otra parte, el oráculo escatológico conoce un desarrollo autónomo, a menudo

bajo la pluma de anónimos, en un estilo en el que abundan los clisés convencionales y las expresiones oscuras. Por ejemplo, no es imposible que Ez 38-39 se añadiera por esta época al libro del profeta en círculos que lo habían conservado<sup>3</sup>. Según otros críticos, Is 24-27 habría de datarse en los alrededores de 485, a la sazón en que Babilonia fue arruinada por los ejércitos de Jerjes<sup>4</sup>. Pero sólo se trata de hipótesis, pues es difícil datar las piezas de este género. Si la colección de Malaquías<sup>5</sup> (por lo demás poco afectado por esta evolución del profetismo) se puede situar con bastante precisión hacia el tiempo en que Nehemías vino a Judea (mediados del siglo v), Joel, en cambio, queda fuera del alcance de los historiadores<sup>6</sup>. Finalmente, la segunda parte de Zacarías (9-14)<sup>7</sup>, contemporánea de las conquistas de Alejandro, tiene un cariz enigmático, pese al empleo frecuente de imágenes tomadas de los libros proféticos antiguos: es una obra para iniciados más que el eco de una acción pública. Por lo demás, el libro mismo prevé la extinción de un profetismo desacreditado (Zac 13, 2-6). Pronto la combinación del antiguo oráculo escatológico y de la visión profética (ya frecuente en Ezequiel y en Zacarías) dará origen a un género nuevo, el apocalipsis, revelación de los secretos divinos manifestados en sueños o en visiones simbólicas. Las ansiedades de las almas fervorosas, deseosas de comprender el sentido de un presente que desilusiona y de ser ilustradas acerca de la realización futura del designio de Dios, hallarán todas cabida en esta extraña forma literaria, que en la época siguiente irá adquiriendo creciente desarrollo.

## § II. Desarrollo de la corriente sapiencial.

La corriente sapiencial no data de la época persa. La vimos ya asentarse en Israel en tiempos de Salomón. Penetrada desde esta época por el fermento yahvista que, en el marco bíblico, había dado ya un carácter particular a la sabiduría de las naciones, se desarrolló a todo lo largo del período monárquico en los medios de los escribas, dando lugar a colecciones de máximas y ejerciendo su influjo en algunos otros sectores de la literatura, como la historiografía. Con la cautividad, sus creaciones literarias antiguas se incluyeron en el tesoro de las tradiciones nacionales. Por lo que se refiere al escriba, éste no será ya un funcionario que redacta actas o escribe anales, sino un hombre piadoso que enriquecerá los libros sagrados con la meditación de los textos antiguos.

En estas condiciones, la corriente sapiencial adquiere gran impulso, al mismo tiempo que la influencia religiosa del yahvismo se muestra en ella en forma más franca y más directa. Se extiende incluso hasta a los

1. Cf. supra, p. 516ss.

2. Cf. supra, p. 519ss y 530ss.

3. Cf. supra, p. 501s.

4. Cf. supra, p. 522s.

5. Cf. supra, p. 524.

6. Cf. supra, p. 528.

7. Cf. supra, p. 531s.

libros proféticos (Is 40,12-26) y a los capítulos deuteronomícos más recientes (Dt 4,1-8). Pero, en general, conserva el mismo aspecto exterior, adoptando en apariencia un lenguaje accesible a todo hombre de corazón recto, mientras en realidad en expresiones aparentemente neutras transplanta sistemáticamente los datos de la revelación mosaica y profética. Su mismo método le permite aprovecharse de todo, conservando los elementos asimilables que pueden proporcionarle las literaturas extranjeras (edomita, fenicia, egipcia, asiria); pero si se analiza, aparecen como sus fuentes esenciales los libros santos, de los que nutren su pensamiento los escribas anónimos hasta el punto de impregnar su vocabulario con las expresiones que hallan en ellos. En esta forma sapiencial, la doctrina de la alianza adopta un matiz menos específicamente nacional, y este esfuerzo de adaptación corresponde a una de las tendencias que, a partir de la cautividad, se manifiestan en el interior del judaísmo: junto a una corriente estrictamente refractaria a los extranjeros, se afirma otra más universalista, más misionera. La literatura de sabiduría será para él un instrumento de penetración hasta en los medios paganos donde reclutará prosélitos, pues en su marco se elabora una forma de reflexión sobre la vida humana que en Grecia, por la misma época, da origen a la filosofía.

En el punto de partida cronológico de esta literatura se sitúa la colección de los Proverbios<sup>8</sup>, que engloba diversas colecciones antiguas y recibe de su redactor una introducción sustanciosa (Prov 1-9) de envergadura teológica mucho más amplia. Las fechas asignadas por los críticos a esta obra varían, yendo desde principios del siglo V hasta fines del IV; podemos optar por los alrededores del 480 si admitimos que el libro es anterior a Job (Robert). Los Proverbios, tratando de los problemas de la vida recta y dichosa y de la retribución divina, repiten con serenidad una tesis tradicional resueltamente optimista: el camino de la justicia es el de la vida; el del pecado conduce a la muerte. A esta tesis opone el poeta de Job<sup>9</sup> (hacia 450: Dhorme) el mentís que le dan los hechos. ¡Problema doloroso, el del sufrimiento de los justos! El pensamiento mesopotámico no lo había ignorado y se puede admitir una influencia, por lo menos indirecta, en Job, de las obras que le había dedicado. Pero finalmente, el diálogo de Job y de sus amigos se elabora en función de datos específicamente yahvistas; si no llega a ninguna conclusión firme en el plano de la reflexión teórica, por lo menos se observa en él que la revelación bíblica no crece en forma rectilínea, sino a través de un *sic et non*: la luz divina no se manifestará al hombre sino al final de una experiencia dolorosa en que haya sondado el misterio de su condición. La actualidad de los problemas tratados por los Proverbios y por Job aparece todavía más si se comparan estos libros con cierto número de salmos aparentemente contemporáneos que tratan de los mismos temas.

8. Cf. supra, p. 573ss.

9. Cf. supra, p. 589ss.

### § III. Desarrollo del lirismo religioso.

Como es sabido, el problema del salterio<sup>10</sup> se resuelve por los críticos en formas radicalmente opuestas, independientemente de las confesiones a que pertenecen. Unos tienden a elevar hasta la época monárquica la casi totalidad de los salmos; otros sitúan buena parte (si no la mayoría) de ellos después de la cautividad. En realidad, sería muy extraño que el lirismo religioso anterior a la cautividad hubiese dejado pocas huellas en la Biblia, una vez que conocemos la diligencia que pusieron los escribas judíos en recoger las otras obras literarias anteriores a la destrucción de Jerusalén. Únicamente, hay que contar con dos hechos: la readaptación de los salmos antiguos a las nuevas perspectivas de la vida y del pensamiento judíos cuando se vuelve a echar mano de ellos después de la cautividad; el desarrollo natural de los géneros nacidos del pasado en las corporaciones de cantores creadas en torno al segundo templo. De ahí resulta que la solución del problema de los salmos ha de ser necesariamente compleja. Mientras es evidente que algunos son antiguos (los que hablan claramente del rey o provienen del Israel del norte), se puede dudar sobre buen número de otros. Prácticamente, lo que constituye el principal elemento de datación, es con frecuencia su situación literaria y doctrinal con respecto a los textos proféticos.

Se propende a referir a un contexto posterior a la cautividad diversas categorías generales de piezas, cuya dependencia de los profetas parece averiguada: salmos sapienciales como Sal 1; 4; 37, o legalistas, como Sal 19,8ss y 119; los salmos de sufrimiento, nacidos en los círculos de «pobres»<sup>11</sup>, que prolongan ciertos temas de Jeremías, aun cuando es antiguo el género de la lamentación individual o colectiva; los salmos del reinado de Yahveh, por lo menos cuando, siguiendo al segundo Isaías, presentan el reino en una perspectiva escatológica; los salmos «históricos»; los salmos en que se percibe el eco de los desengaños espirituales que se acumulan en el alma judía en la época persa. Estas indicaciones generales dejan intacta la cuestión que plantea cada salmo tomado en particular; con ellas se quiere únicamente mostrar cómo el estudio del salterio ayuda a penetrar más en el drama interior que vivió el judaísmo una vez que se dispo el gran sueño de los años del retorno (538-515). Al mismo tiempo se descubre cómo entonces las Escrituras son para los creyentes la única fuente de esperanza que no engaña nunca; su oración se alimenta de ellas, tanto que la teología de los profetas, del Deuteronomio o de la corriente sacerdotal, halla enteramente cabida en su expresión inspirada.

Se puede referir al lirismo religioso el Cantar de los Cantares, que buen número de intérpretes fecha a fines de la época persa. Pero sólo en

10. Cf. supra, p. 538ss.

11. A. GELIN, *Les Pauvres de Yahvé\**, Paris 1933, p. 41a.

eso están de acuerdo. Ya se dejó dicho<sup>12</sup> que unos ven en él una colección de cantos de amor humano, cuyo marco (*Sitz im Leben*) podrían ser las ceremonias nupciales; otros piensan en poemas simbólicos, más o menos alegorizantes, que cantan las nupcias espirituales de Yahveh y de Israel. Quizá estas tesis no sean tan divergentes como parece a primera vista, si se tiene en cuenta que la introducción del Cantar entre los libros sagrados leídos públicamente en la liturgia de Pascua, no se hizo sin que al mismo tiempo se interpretase el libro en función de los textos proféticos en que la alianza se asemejaba a un matrimonio (Oseas, Jeremías, Ezequiel, segundo y tercer Isaías). Reinterpretación alegórica de viejos poemas nupciales o composición lírica que oculta un significado secreto tras las imágenes suntuosas de un arte refinado: en los dos casos, el Cantar daba prueba de la ingeniosidad de los escribas judíos, hábiles para explotar las Escrituras proféticas y para utilizar un lenguaje aparentemente hermético con el fin de traducir su teología.

#### § IV. De la historia al «midráš».

El antiguo Israel no ignoraba el género histórico, y esto en formas extremadamente variadas. Sin embargo, como ya lo hemos visto, la forma literaria del relato no era siempre utilizada con fines de enseñanza histórica, aun sin tener en cuenta la diversidad que podía afectarla en sí misma (relato épico, relato etiológico, tradición popular, narración historiográfica, etc.). Toda suerte de enseñanzas podían así traducirse en forma concreta: la jurídica, la moral, la teológica. Generalmente, la reflexión sobre las tradiciones históricas de Israel o sobre los textos que evocaban el pasado, desembocaba incluso en un plano superior a la historia: el de la doctrina y de la espiritualidad, como en las obras de la escuela deuteronomica. En la corriente sacerdotal<sup>13</sup>, el género tendía a estilizarse todavía más, sin temer reconstruir el pasado en forma sistemática, mezclando de manera inextricable los datos de la tradición y las concepciones ideales de los narradores. Esta manera de desarrollar la historia con un fin esencialmente didáctico, con miras a buscar en ella un significado religioso capaz de instruir y de edificar las almas, no es sino una de las formas del *midráš*. La historia sagrada sacerdotal obedece ya a las leyes fundamentales del género. Después de la cautividad alcanzará un desarrollo cada vez mayor, sin perjuicio de una persistencia paralela de la historiografía.

Por ejemplo, las fuentes utilizadas por el cronista en los libros de Esdras y de Nehemías<sup>14</sup> se sitúan francamente sobre la vertiente histórica del género narrativo: recuerdos del retorno, expediente antisamaritano,

memorias de Nehemías y de Esdras. Por el contrario, en el libro de Jonás<sup>15</sup> se desarrolla el relato esencialmente didáctico; otro tanto se diga de la graciosa *novelle* de Rut, aun cuando ésta repose en realidad en una tradición histórica valedera (la genealogía de David)<sup>16</sup>.

Por lo demás, el *midráš* no tiene siempre forma narrativa. Así, los salmos llamados «históricos» (78; 105; 106) son también *midrášim*, que se extienden en meditación y en oración en lugar de acabar únicamente en relatos estilizados del pasado. Igualmente, cuando relatos escatológicos tardíos, generalmente anónimos, reasumen, desarrollándolos, temas y expresiones tomadas de los escritos proféticos, esta reinterpretación sistemática de material antiguo es todavía, a su manera, un *midráš*: los textos han sido estudiados con atención y se ha ilustrado su sentido a la luz de otros pasajes; finalmente su explicación da origen a una nueva Escritura. Desde los descubrimientos de Qumrán se da el nombre de *pešer* a la exégesis de los textos proféticos que tiende a actualizarlos para esclarecer el sentido de los acontecimientos presentes y «lo que va a acontecer en lo sucesivo». La misma tradición judía ha llamado *halaka* a la explotación de las Escrituras para hallar en ella reglas de conducta, y *haggadá* al libre desarrollo a base de las Escrituras con miras a la mera edificación, especialmente cuando entraña materiales narrativos tomados de la tradición popular o de la imaginación de los intérpretes. Sería un error ver aquí géneros literarios ajenos a la Biblia: son el fruto natural de su lectura en el pueblo judío, y se los halla ya más o menos representados en los libros de la época persa y sobre todo griega.

#### § V. La fijación de la «tôrâh».

El centro del pensamiento judío no es la corriente sapiencial ni el lirismo religioso, y ni siquiera la enseñanza profética: es la *tôrâh*. En la época persa se fija en forma definitiva. Ya hemos visto cómo desde la época mosaica la *tôrâh* constituía la carta de la alianza; luego, en el período monárquico, tendía a cristalizar en dos corrientes paralelas: la del norte, representada por el decálogo moral y el código de la alianza; la del sur, atestada principalmente por el decálogo cultural (Éx 34). En lo sucesivo, estas dos corrientes, aunque entrecruzándose repetidas veces, experimentaban un desarrollo propio, desembocando la primera en el Deuteronomio y la segunda en el código de santidad, la *tôrâh* de Ezequiel y el escrito fundamental del código sacerdotal. Junto a estas recensiones escritas subsistía todavía un derecho consuetudinario y unos rituales, cuya transmisión podía verificarse oralmente sin perjuicio de su fiel conservación. En la cautividad, parece que el espíritu de la corriente deuteronomica dominó el centro intelectual y religioso que el judaísmo conser-

12. Cf. supra, p. 601ss.

13. Cf. supra, p. 352ss.

14. Cf. supra, p. 645ss.

15. Cf. supra, p. 526s.

16. Cf. supra, p. 518ss.

vaba en Palestina, mientras que el de la corriente sacerdotal se perpetuaba en las escuelas babilónicas imbuidas en la influencia de Ezequiel. Al regreso de la cautividad, los sacerdotes sadoquitas repatriados con Josué llevan consigo no sólo tradiciones orales, sino obras escritas que para ellos tienen una autoridad igual a la de los libros sancionados y legalmente en el período anterior: compilaciones jurídicas antiguas y Deuteronomio. Además, a partir del retorno, los antiguos consuetudinarios del templo vuelven a ponerse en vigor, una vez que se reanuda el servicio cultural. Parece ser que en tales circunstancias se redactaron varios códigos recogidos actualmente en el Pentateuco, a base de las tradiciones anteriores a la cautividad readaptadas a las necesidades de los tiempos: código de los sacrificios, código de pureza, tarifas diversas<sup>17</sup>.

Sea lo que fuere de estos problemas tan discutidos, cuando Nehemías cumplía en Judea su misión, de tanta importancia para el porvenir del judaísmo, la situación de la *tôrâh* es compleja. Por una parte, cierto número de textos son reconocidos ya por las autoridades persas como *ley de Estado* en Judea: se trata de los códigos arcaicos y del Deuteronomio. Se añaden sin duda costumbres locales, pero no se puede decir cuál sea exactamente su situación oficial. Es bastante verosímil que las compilaciones oficiales sean objeto de litigio entre los judíos repatriados de Babilonia y las «gentes del país», principalmente los samaritanos. En efecto, estos últimos reivindican también el culto del «Dios del cielo» y Jerusalén ha venido a ser su centro cultural desde que Josías destruyó todos los lugares altos del antiguo reino del norte. Parece ser que las autoridades, precisamente para orillar esta oposición entre los dos grupos, entre los cuales apenas si hacían distinción, se resolvieron a fijar de una vez para siempre la legislación y el estatuto. Tal sería el sentido de la misión de Esdras, que se situaría de preferencia en los comienzos mismos del siglo IV (398)<sup>18</sup>. Para preparar la unificación de las leyes judías en un *corpus* sancionado oficialmente, juristas pertenecientes a las escuelas sacerdotales (de Babilonia, como el mismo Esdras, y de Palestina) habrían añadido entonces a los textos anteriores, artículos complementarios destinados a armonizar entre sí y a adaptarlos a las necesidades de los tiempos. Finalmente, el conjunto histórico jurídico del Pentateuco habría resultado de este trabajo que fundía las dos grandes corrientes herederas de todo el pasado israelita: la deuteronomica y la sacerdotal<sup>19</sup>.

En el estado actual de nuestros conocimientos, esta presentación de las cosas parece la más satisfactoria, *salvo meliore iudicio*. Por una parte, asigna a la fijación de la *tôrâh* un marco de circunstancias que permiten comprender su motivo y su alcance; por otra parte, muestra cómo el trabajo efectuado en tiempo de Esdras, no tuvo por objeto crear algo nuevo ni sancionar el resultado de una evolución jurídica entera-

17. Cf. *supra*, p. 354ss.

18. Cf. *supra*, p. 650ss.

19. Cf. *supra*, p. 356ss.

mente dominada por factores exteriores a la religión de Israel, sino, por el contrario, recoger en una compilación razonada la proliferación de los textos nacidos de la tradición israelita, tal como se había desarrollado en el transcurso de las edades.

Aun cuando esta hipótesis tenga su margen de conjeturas discutibles, es cierto que a partir del siglo VI queda fijada la *tôrâh*. Samaritanos y judíos la conservan en la misma forma después de su separación (que se suele situar de preferencia hacia comienzos de la época griega, aun cuando los pródromos se remontan a las décadas precedentes). En el interior del judaísmo las divergencias versarán ya únicamente sobre su interpretación práctica: armonización de los pasajes aparentemente contradictorios, valor propio de las costumbres no escritas y de las soluciones propuestas por los doctores privados. En este punto las tendencias diversas continuarán todavía afrontándose, oponiendo principalmente los medios sacerdotales y los doctores profanos; pero esto no concierne ya a la formación de los libros sagrados.



## CAPÍTULO SEXTO

## EL JUDAÍSMO EN LA ÉPOCA HELENÍSTICA

## § I. El desarrollo de los géneros en el judaísmo palestino.

Carecemos casi completamente de documentos para seguir la historia del judaísmo durante los siglos IV y III. Sin embargo, precisamente en esta época hallan las instituciones judías su equilibrio definitivo después de la fijación de la *tôrâh*. Ésta, fijada por la diligencia de los legistas sacerdotales, queda confiada ante todo a los sacerdotes, agrupados en 24 clases seguidas por los órdenes levíticos, entre los que se han situado ya los cantores. Para interpretarla, los sacerdotes se atienen exclusivamente a la letra; por el contrario, los eruditos profanos, los «sabios», que en su estudio y en su enseñanza dan gran cabida a los otros escritos antiguos, prestan igual atención a la *tôrâh* escrita y a las costumbres (llamadas «*tôrâh* oral»). El foso que separa las dos tendencias irá ahondándose con el tiempo para venir a parar en las sectas del período Asmoneo.

Con las conquistas de Alejandro, la civilización helenística invade a Oriente, pero el judaísmo no entra inmediatamente en conflicto con ella. La repercusión más notable de los cambios políticos sobrevenidos hacia 330 parece ser, por lo que se refiere al judaísmo palestino, la escisión definitiva de la comunidad samaritana, realizada ya virtualmente en las décadas precedentes, pero consumada sólo con la construcción del templo del Garizim (fecha imprecisa). Diversas instituciones concurren entonces a la explicación de los libros antiguos, así como a la composición de los nuevos: medios sacerdotales del templo y corporación de cantores, escuelas de escribas, liturgia sinagoga. También las comunidades de la dispersión tienen sus escuelas y sus sinagogas, pero estamos muy mal informados sobre su funcionamiento y su verdadera influencia en la constitución de la colección bíblica. Sólo podemos conjeturar el origen oriental de las tradiciones que sirven de base a Daniel, Tobías, Ester; pero escapa a la observación la transmisión de estos materiales hasta su fijación por escrito.

La fijación de la *tôrâh* acarrea por contragolpe la de las colecciones proféticas. Pero aquí resulta difícil indicar fechas. Las últimas páginas del libro de Isaías parecen ser los capítulos 24-27; mientras algunos críticos los sitúan hacia 485, otros descienden hasta la época griega. El tenor

y el orden del libro de Jeremías difieren sensiblemente en el hebreo y en el griego: este hecho deja entrever una última fijación bastante tardía. En cuanto a Ezequiel, en algunos pasajes se observa cierta afinidad con las leyes complementarias del Pentateuco; además, se discute la fecha de los capítulos 38-39, que algunos críticos sitúan en época griega. En el grupo de los *prophetae priores*, los retoques sacerdotales parecen más numerosos en Josué que en los otros libros; pero quizá no sea necesario suponer un trabajo redaccional posterior a la fijación de la *tôrâh*. En fin, en la colección de los doce profetas menores, sólo un conjunto caracterizado nos traslada a la época griega, hacia el último cuarto del siglo IV: Zac 9-14. Y todavía estos capítulos se añaden como complemento al libro ya constituido, lo mismo que Is 24-27 al libro de Isaías; así pues, en estos dos casos se podría suponer una inserción posterior a la formación de las colecciones, como si se tratara de ediciones aumentadas. Todo esto deja entrever un trabajo bastante importante de compulsación y de edición, efectuado en las escuelas de escribas en los siglos V y IV. La colección de los *ketûbîm* comprende entonces varias obras notables: los Proverbios y Job, los más antiguos de los *megillôt* (Lamentaciones, Rut, el Cantar de los Cantares, que pudo introducirse en esta época), pero todavía no parece haberse realizado la agrupación canónica de los cinco opúsculos. En cuanto al salterio, no se sabe exactamente en qué fecha se pudo clausurar; quizá haya que descender hasta comienzos del período helenístico, pero es muy problemática la existencia de salmos macabeos.

En el grupo de los *ketûbîm* hay que buscar las pocas obras compuestas después de Alejandro. La gran obra del cronista (1Par y 2 Par, Esd, Neh)<sup>1</sup> parece tener como marco la reacción del judaísmo ortodoxo contra los samaritanos cismáticos; en esta perspectiva se explicaría bien su insistencia en la legitimidad del único santuario de Jerusalén y de la única dinastía davidica, de la que saldrá el Mesías. Utilizando materiales antiguos, el libro (actualmente dividido en cuatro volúmenes) podría haber visto la luz hacia fines del siglo IV o en el transcurso del III. Como tiene por finalidad justificar por la historia una tesis de teología, recurre a los procedimientos midrásicos mucho más que, por ejemplo, a las obras de historia nacidas de la corriente deuteronómica; pero ya, en este punto, le había abierto el camino la historia sagrada sacerdotal. Con el libro de Ester<sup>2</sup>, cuya fecha desgraciadamente no es clara, nos hallamos plenamente en el *midrâš* haggádico, aun cuando la historia narrada tenga un punto de partida en los hechos. La obra, ligada a la fiesta de los *purîm*, tiene además una orientación cultural.

En la categoría de los escritos de sabiduría, el Eclesiastés<sup>3</sup> manifiesta cierto conocimiento del pensamiento griego, del que es indirectamente tributario; su actividad literaria se puede situar en el siglo III. Tobías

1. Cf. supra, p. 654ss.

2. Cf. supra, p. 628ss.

3. Cf. supra, p. 621ss.

(hacia la misma época)<sup>4</sup> tendría más bien dependencias orientales (particularmente en su angelología), pero se discute su lugar de composición. En todo caso, este libro se distingue por la manera como une estrechamente la enseñanza sapiencial, los procedimientos narrativos de la *haggada* y el recurso al lirismo: en la literatura judía de época tardía, se conjugan así fácilmente las antiguas corrientes literarias. La misma mezcla se observa en la colección de Baruc<sup>5</sup>, cuyos trozos más antiguos podrían remontarse al siglo III y tener origen palestino. Finalmente, hacia principios del siglo II, el Siracida<sup>6</sup>, maestro de escuela en Jerusalén, hizo en su colección compuesta el inventario de la sabiduría de su tiempo: los datos procedentes de la *tôrâh*, de la enseñanza profética y de los más antiguos escritos sapienciales, aparecen en su obra estrechamente unidos. El judaísmo, menos creador que en el pasado, vive así de sus rentas, en espera del día en que se realicen los oráculos proféticos, en que reine Yahveh, y el Mesías se ponga a la cabeza de su pueblo.

## § II. El afrontamiento del judaísmo y del helenismo.

Los primeros contactos del judaísmo y del helenismo en tiempos de la dominación de los Ptolomeos en Palestina, no dieron lugar a crisis. Todo lo contrario, la creación de una numerosa comunidad judía en Alejandría indujo a trasladar poco a poco en lengua griega lo esencial de las ideas judías: en el transcurso del siglo III se tradujo la *tôrâh* y luego, en fechas más difíciles de determinar, los otros libros.

El conflicto estalló en el judaísmo palestino, bajo Antíoco Epífanes. La crisis macabea es el punto de partida de una literatura no canónica bastante abundante, de la que no hemos de ocuparnos aquí. Sólo conviene notar el auge que adquiere entonces el género apocalíptico; los primeros trozos del libro de Henoc podrían datar de los alrededores del 170. Tales son las circunstancias en las que las tradiciones de Daniel, quizá redactadas ya en parte, acaban por tomar cuerpo sirviendo de marco al único apocalipsis propiamente dicho que figura en el canon del Antiguo Testamento<sup>7</sup>. El libro parece reflejar el pensamiento de los *hasidîm*, que se adhieren a Judas Macabeo hacia comienzos de la guerra santa. Un espíritu semejante, pero más nacionalista, se descubre en la *haggada* de Judit<sup>8</sup>, que parece evocar el clima de las guerras macabeas. Bajo la dinastía Asmonea, la historia de la guerra de independencia halla un buen narrador (1Mac)<sup>9</sup>, cuya obra asocia íntimamente a los procedimientos tradicionales de la historiografía hebraica cierto recurso a los de la his-

4. Cf. supra, p. 674ss.

5. Cf. supra, p. 667ss.

6. Cf. supra, p. 701ss.

7. Cf. supra, p. 634ss.

8. Cf. supra, p. 679ss.

9. Cf. supra, p. 685ss.

toriografía griega. Por lo que se refiere a la obra de Jasón de Cirene, que narra los mismos acontecimientos, sólo poseemos de ella un resumen griego compuesto en Alejandría<sup>10</sup>; también en este caso la historiografía hebraica fácilmente entremezclada de *haggada*, evoluciona hacia el género de la historia patética, tal como la practicaba el helenismo contemporáneo.

Finalmente, el afrontamiento del judaísmo y del helenismo se resuelve en el marco del judaísmo alejandrino, no ya en un conflicto o en una absorción del primero por el segundo, sino en una victoria de la tradición bíblica que se ha hecho capaz de asimilar ciertos elementos del helenismo. El hecho no es todavía muy sensible en las partes recientes del libro de Baruc: los capítulos 4,5-5,9, que tienen el tenor de un sermón de sinagoga y fueron quizá compuestos en griego, son sencillamente eco de las Escrituras proféticas<sup>11</sup>. La carta de Jeremías es una diatriba contra la idolatría, y nos da alguna idea de la apologética judía<sup>12</sup>. Las adiciones deuterocanónicas a Ester y a Daniel no tienen nada específicamente griego<sup>13</sup>. Sólo con la Sabiduría de Salomón (en el transcurso del siglo I)<sup>14</sup> veremos al judaísmo expresarse en una terminología griega que le permitirá enfocar más fácilmente la posibilidad de una beatitud inmediatamente después de la muerte, ya entrevista en algunos salmos y afirmada sin rebozos en los textos (no canónicos) de Qumrán. Así, el problema de la retribución individual, agitado en la literatura sapiencial desde el siglo V, tiene por fin como remate una solución que el Nuevo Testamento supone ya admitida en el judaísmo palestino. Precedentemente el pensamiento judío se había lanzado por otro camino con el libro de Daniel, donde la solución del problema se manifestaba en una resurrección de los justos, llamados a participar del reino de Dios al final de los tiempos.

El judaísmo continúa, pues, enriqueciendo su literatura inspirada en la época en que sus producciones no canónicas comienzan a ser cada vez más abundantes. Pero, con gran frecuencia, éstas no representan tanto la corriente tradicional cuanto el espíritu de las sectas que, a partir de la época macabea, se oponen cada vez más entre sí. Sin hablar de los samaritanos, a fines del siglo II hallamos tres sectas principales: los saduceos, que apoyan la dinastía Asmonea; los fariseos, que se niegan a reconocer la legitimidad de la realeza no davídica; los sadoquitas, cuyo origen exacto no ha acabado todavía de dilucidarse y que desembocarán en el esenismo. Este cuadro del judaísmo dividido es instructivo. Muestra la dificultad de definir por entonces la ortodoxia sobre la sola base de las Escrituras y de la tradición oral. Por una parte y por otra se manifiestan corrientes y tendencias cuya síntesis definitiva no se ha realizado. Incluso en la *tôrâh* da lugar a discusión la armonización de las diversas líneas

10. Cf. supra, p. 689ss.

11. Cf. supra, p. 669ss.

12. Cf. supra, p. 671ss.

13. Cf. supra, p. 707ss.

14. Cf. supra, p. 695ss.

de desenvolvimiento, representadas por trozos más bien yuxtapuestos que verdaderamente fundidos. La concepción de la retribución individual y del mesianismo no es la misma en las sectas que acabamos de mencionar, como no lo es tampoco la lista de libros que consideran como sagrados. Finalmente, el recurso a la autoridad de las Escrituras no puede bastar siempre para resolver las controversias, puesto que en ellas cristaliza la revelación en estadios sucesivos: de ahí las aparentes contradicciones entre pasajes igualmente inspirados, pero nacidos en épocas diferentes y en diversos medios, pasajes que responden a problemas muy variados, de los que dan una solución más o menos completa. La razón de ser de esta situación de hecho no aparece sino a la luz del Nuevo Testamento. En realidad el judaísmo es sólo una economía provisional, preparatoria, que tiende hacia un «cumplimiento». Jesucristo, en su persona, en su obra y en su enseñanza, «cumplirá las Escrituras», acabando de explicitar su sentido y su alcance, en función del designio divino que, desde los principios, conducía hacia él.

Con esto damos por terminada esta rápida síntesis. El lector no debe olvidar que al delinearla hemos debido integrar más de un elemento hipotético, en los casos en que se planteaban problemas críticos cuya solución definitiva no se ha hallado todavía. En un terreno en que todavía no está ultimada la investigación, la única actitud posible era ésta: tomar partido en tales debates, proponer puntos de vista fundados en argumentos serios. Por lo demás, tenemos derecho a esperar que tras estas aproximaciones vendrán certidumbres más sólidas y que nuestro conocimiento del Antiguo Testamento irá creciendo en precisión aun en los mínimos detalles. Por otra parte, las discusiones de este género dejan intacto el valor propiamente doctrinal de los libros sagrados: sean los que fueren sus autores humanos y sus fechas, Dios nos habla por ellos, y lo que importa es recoger su mensaje. Pero si, además de esto, llegamos a reconstituir en forma segura las etapas de la pedagogía divina que condujo hasta Cristo a nuestros padres en la fe (cf. Gál 3,24), aparecerá más clara la relación del Antiguo Testamento con Jesucristo, en lo que la fe hallará un beneficio suplementario. Por esta razón vale la pena de afrontar el estudio crítico del Antiguo Testamento.

## ÍNDICES

## ÍNDICE DE CITAS BÍBLICAS

	Abd								
		24, 6-8	133	2, 7	452	6, 13	452		
		28, 29	133	2, 7	458	6, 14	453		
1-14	530			2, 8	452	7-8	453		
7	530	Ag		2, 10-11	436	7, 1-4	733		
8	574			2, 11	436	7, 1-9	454		
8-9	594	1-2	650s	3, 1	454	7, 9	454		
15a	530	1, 1-2, 10	646	3, 1-2	454	7, 10s	413		
15b	530	1, 1-11	517	3, 3s	453	7, 10s	452s		
16-21	530	1, 12	355	3, 3-8	441	7, 10-13	395		
17	528	1, 12-15a	517	3, 3-8	453	7, 10-17	454		
17	530	1, 14-15	648	3, 4-5	453	7, 12	434		
19-21	530	1, 15a	517	3, 9-11	453	7, 14	414		
		1, 15b-2, 9	517	3, 12	453	7, 14	438		
		2, 2	355	3, 15	452	7, 15	453		
		2, 4	255	4, 1	454	7, 17	454		
		2, 4-9	651	4, 1-3	453	8, 1	733		
1, 16	189	2, 6	517	4, 4	452s	8, 1-3	454		
1, 20	539	2, 7-8	513	4, 6-12	453s	8, 2	454		
1, 20	562	2, 7-9	517	4, 13	454	8, 4	454		
2, 16ss	82	2, 9	517	5, 1	454	8, 4-6	452		
2, 23-31	59	2, 10-14	517	5, 4-6	454	8, 5	452		
2, 25	562	2, 11s	148	5, 5	452	8, 14	452		
2, 25-28	557	2, 15-19	444	5, 5	454	9, 1	733		
2, 30	404	2, 15-19	517	5, 7	452	9, 1-4	453s		
2, 34	557	2, 18b	517	5, 8-9	454	9, 5-6	454		
2, 34	562	2, 20-23	517	5, 10-12	452	9, 7	453s		
3, 22	297	2, 21	517	5, 11	452	9, 8-10	454		
3, 22-26	450	2, 21-22	516	5, 14-15	454	9, 8-15	454		
3, 25	59	2, 22	513	5, 16-17	617	9, 9-10	455		
4, 24-30	188	2, 22	517	5, 18	454	9, 11	404		
4, 25	557	2, 23	516s	5, 18	474	9, 11	453		
4, 25	562	2, 23	646	5, 18-27	454	9, 11-12	454		
4, 26	557	2, 23	651	5, 21	452	9, 13-15	454		
7, 2	105			5, 24-25	447				
7, 22	188	Am		5, 25	453	Ap			
7, 32	105			5, 26	452				
7, 37	450	1-2	643	5, 27	453	3, 20	609		
7, 42	41	1, 1	453	6, 1-7	453	5, 5	404		
8, 37	133	1, 2	730	6, 1b	454	11, 8	211		
13, 35-37	59	1, 3s	454	6, 2	235	12, 1	609		
15, 29	129	2, 4-5	454	6, 2	453	12, 5	557		
15, 34	133	2, 6	452	6, 4-6	452	14, 13	376		
17, 32	700	2, 6	455	6, 5	562	14, 14-20	528		
21, 10-13	444								

Indice de citas bíblicas

15, 3	211		1, 20	596	1, 21	639
19, 15	557		1, 24	596	2	152
20, 8ss	502		2, 17	190	2	635
22, 16	404		4, 16	61	2	639
			4, 16	160	2-7	111
					2, 1	639s
Bar					2, 4b-6, 29	639
					2, 4b-7, 28	634
1, 1-14	667				2, 6	613
1, 2	668				2, 9	613
1, 8	668				2, 17	639
1, 14	670				2, 40	639
1, 15-3, 8	667				2, 41-42	639
1, 15-3, 8	669				2, 43	639
1, 15-3, 8	709				2, 44-45	643
1, 22-23	594				2, 46-47	641
2, 35	671				2, 47	639
3, 3	671				3	709
3, 9-4, 4	667				3, 1	637
3, 9-4,	669				3, 1b	640
3, 9-14	669s				3, 1-23	635
3, 13	671				3, 12-18	640
3, 15-4, 1	669				3, 13-19	639
3, 38	671				3, 22-23	710
4, 1	671				3, 23-24	710
4, 2-4	669s				3, 24-90	634
4, 5-5, 9	667				3, 24-90	709
4, 5-5, 9	670				3, 25	710
4, 5-5, 9	757				3, 26-45	669
4, 5-9	670				3, 26-45	709
4, 8	671				3, 39-40	709
4, 9-39	670				3, 46-50	710
4, 10	671				3, 49-50	641
4, 14	671				3, 51	710
4, 21	671				3, 52-55	709
4, 22	671				3, 52-88	548
4, 23	671				3, 56-87	709
4, 24	671				3, 88-90	709
4, 29	671				3, 91-97	635
4, 30-5, 9	670				3, 92	710
4, 35	671				3, 95	710
4, 36-5, 9	670				3, 95-96	639
5, 1	671				3, 98-4, 34	635
5, 2	671				4	639
5, 4	671				4, 34	639
6	667				4, 34	641
6, 1-6	672				5	635
6, 71	672				5, 1	640
					5, 2	637
					5, 2	668

Indice de citas bíblicas

5, 14-16	641	13	634	7, 6	349	18, 1-8	662
6	635	13	709	7, 8	349	18, 6	486
6	637	13-14	710	7, 8	459	18, 6-8	289
6, 1	639	14	634	7, 9	408	18, 7	740
6, 11	640	14	709	7, 12	348	18, 8	351
6, 22	641	14, 33ss	477	7, 12ss	276	18, 9-22	439
6, 29	639s			8, 5	349	18, 10	409
7	635			9, 1	409	18, 15-22	438
7	638s			9, 5	349	19	279
7-12	152			9, 8ss	348	19, 12	615
7-12	638s			9, 9-11, 28	292	20, 16-18	376
7-12	641			9, 18	554	23, 4-7	614
7, 1	639			10, 8	662	23, 5s	348
7, 4	637			10, 15	459	23, 6	459
7, 6	637			11, 9	371	23, 19	458
7, 28	639			11, 9-13	409	24, 16	408
8	636			11, 21	371	24, 16	502
8	639			11, 22-25	371	24, 16	593
8-12	634			11, 22-32	371	25, 4	69
8-12	637			11, 29-30	736	25, 5-10	612s
8-12	639			12	289	25, 9	612
8, 2	639			12-16	348	25, 19	375
8, 5	639			12, 2	408	26	279
8, 27	639			12, 2	408	26, 1-11	368
9	151			12, 2-26, 15	734	26, 5	223
9	636s			12, 2-3	409	26, 5	310
9	639			12, 3	408	26, 5	315
9	642			12, 5	408	27	328
9	669			12, 5	375	27	347
9, 2	639			12, 10	408	27-30	348
9, 4-19	669			12, 11	408	27, 2-7	284
9, 4-19	709			12, 29	408	27, 4	135
9, 24	642			12, 31	349	27, 4-8	736
10	636			12, 31	408	27, 11-26	736
10-11	641			13, 1-5	442	27, 17	349
10-12	638			13, 1-6	438	28	276
10, 1	639			6, 3	349	28	409
11	636			6, 4-9, 7	292	28	409
11, 7	639			6, 4ss	349	28-30	669
11, 17	639			6, 4-9	101	29	276
12	636			6, 4-9	101	29	351
12	642			6, 5	350	29	350
12, 1-3	501			6, 10	371	29, 28	669
12, 1-3	524			6, 10ss	349	30	669
12, 1-3	593			6, 13	371	30, 6-20	459
12, 1-3	595			6, 15	349	30, 11-14	350
12, 1-3	599			6, 17-19	376	31, 1-3	347
12, 1-3	627			6, 17-24	371	31, 6	371
12, 2-3	700			6, 20-24	215	31, 6-8	371
12, 3	639			7, 1-6	371	31, 8	371
				7, 3-4	409	31, 9-13	371
				7, 5	409	31, 14a	347



Índice de citas bíblicas

Ex	15	214	24, 4	296	1, 3	495s
	15	548	24, 9-11	341	1, 4-2, 2	492
1, 1-5	353	15	24, 10	344	1, 17-18	498
1, 3	227	16	24, 14	229	1, 27	497
1, 11	226	16, 6s	24, 15-18a	354	1, 28	495
2	340	17, 1-7	25-30	293	2	619
2	345	17, 6	25-31	354	2, 1	499
2, 18	280	17, 8-16	27, 1-8	497	2, 3-3, 9	492
2, 23a	277	17, 10	28-39	278	2, 9-3, 2	741
2, 23bss	277	17, 14	30, 30	357	2, 10	539
2, 23-25	353	17, 14	32	344	3, 1	499
2, 24-26	328	17, 14	32	346	3, 8-9	499
2, 40	191	17, 14	32	732	3, 14-22	495
3	279s	18	32, 9	346	3, 15	440
3-15	330	18, 1	32, 19	613	3, 15	495
3, 1	280	19, 1	33	344	3, 16	440
3, 12	280	19, 2a	33, 6	280	3, 16a	499
3, 12	346	19, 5-6	33, 7-11	346	3, 16a-4, 1-3	497
3, 13-15	346	19, 6	33, 11b	346	3, 16a-5	495
4, 1-18	277	19, 16	33, 20	344	3, 16b-21	494s
4, 17	434	19, 25	33, 22	416	3, 16b-21	498
4, 19	277	20	34	335	3, 16b-21	500
4, 22-26	341	20	34	340ss	3, 18ss	497
4, 24-26	340	20	34	723	3, 22-24	495
5	346	20	34	751	3, 22-24	500
5, 3	346	20	34, 1	613	3, 22-27	494s
6	279	20, 1-17	34, 6-7	346	3, 22-27	498
6, 2-12	354	20, 2-17	34, 10-26	723	3, 23	495
6, 13-25	354	20, 5-6	34, 18ss	279	3, 25	440
6, 16-20	227	20, 12	34, 18ss	341	3, 25-26	440
6, 26-7, 13	354	20, 19	34, 19-20	341	3, 26	500
7, 1	434	20, 22-23, 14	34, 22-23	341	3, 26-27	607
9, 31s	346	20, 22-23, 33	34, 27	296	4	497
9, 25a	346	20, 24	34, 28	716	4	619
11, 1-3	346	20, 24	34, 29-35	346	4, 1-3	440
12, 2	439	20, 24-23, 15	35-40	293	4, 1-3	499
12, 21-22	718	20, 24-23, 19	35-40	318	4, 4-6	500
12, 21-28	151	20, 24-25	35-40	354	4, 4-6	503
12, 35-36	346	20, 24-26	39, 32ss	278	4, 4-8	494s
12, 40	87	21	40	293	4, 4-8	497s
12, 40	135	21, 28-37	40, 17	273	4, 7	497
12, 40	354	22, 28-29			4, 7	499
13, 3-10	723	22, 37			4, 8	500
13, 6	613	23, 10s			4, 9-11	499
13, 11-16	341	23, 11	1	741	4, 12-15	499
13, 17-19	346	23, 14s	1-3	492	4, 16-17	499
14	341	23, 14-19	1-3, 15	494s	5	499
14, 2	297	24, 1-2	1-3, 15	497	5, 1-17	493
14, 22	354	24, 3-8	1-24	495	5, 12	494
15	211	24, 4	1, 2-2, 2	493	6	494s

Índice de citas bíblicas

6	497s	14, 20	575	22	500	28, 13-14	497
6-7	500	14, 20	598	22, 1-22	498	28, 20-26	495
6, 11	440	14, 21-23	502	22, 23-31	498	29, 1-16	498
6, 12	494	15	498	22, 23-31	501	29, 1-16	500
7	495	15-16, 43	495	23	495	29, 17-20	498
7	498	16	459	23	498	29, 17-21	501
8s	496	16	500	23	500	29, 21	498
8s	499	16, 1-43	498	23, 1-27	494	29-32	495
8-10	497	16, 8	607	23, 2-8	607	30, 20-26	498
8-11, 13	498	16, 15-34	607	23, 9	607	30, 20-26	500
8-11, 21	495	16, 22	494	23, 10	607	31	498
8, 1	495	16, 23	497	23, 11-21	607	31	500
8, 6	502	16, 24	494	23, 22-26	607	32	497s
9, 1-4	741	16, 35-41	607	23, 28-35	607	32	500
9, 4	499	16, 40-45	658	23, 45-48	607	32, 2-7	497
9, 8	440	16, 44-63	495	24	495	33	495
9, 8	495	16, 44-63	498	24, 1-24	498	33	593
11, 1-13a	499	16, 44-63	501	24, 1-24	500	33	597
11, 13	440	17	495ss	24, 1-27	495	33-39	495
11, 13	492	17-19	495	24, 3	573	33, 1-6	494
11, 14-21	494s	17, 1-21	500	24, 16	497	33, 1-9	497
11, 14-21	498	17, 2	573	24, 18	457	33, 1-20	495
11, 14-21	501	17, 22-24	495	24, 25-27	494s	33, 1-20	498
11, 15	496	17, 22-24	498	24, 25-27	498	33, 10-20	494
11, 17-20	493	17, 22-24	501	24, 25-27	500	33, 21-22	494s
11, 22-23	496	18	495	24, 27	440	33, 21-22	498
11, 22-24	499	18	498	25	495	33, 21-22	500
12	498	18	502	25	498	33, 22	495
12	500	18	593	25	500	33, 23-29	495
12, 1-10	495	18	597	25-32	495	33, 30-33	495
12, 21-13, 21	495	18, 1-20	494	25-32	641	33, 32	494
12, 22-23	573	18, 2	594	25-32	643	34	495
13	414	18, 2-3	573	25, 12s	530	34	501
13	498	18, 6-8	496	26	498	34-37	498
13	500s	18, 31	502	26-28	495	34, 23-24	404
13, 3	493	18, 33	627	26-28	500	35	495
13, 6	493	19	498	26, 15-18	617	35	500
13, 9	493	19	500	27	497	35, 5	494
13, 10	494	20, 1-31	495	27-28	243	36	501
14, 1-11	495	20, 1-31	498s	27, 3-36	617	36-37	607
14, 1-11	498	20, 32-44	495	27, 8-9	725	36-37	643
14, 1-11	500s	20, 32-44	498	27, 30-31	694	36-39	495
14, 12-23	493	20, 32-44	501	27, 32	147	36, 12	375
14, 12-23	495	21	493ss	28	145	36, 16s	741
14, 12-23	498	21	500	28	501s	36, 16-38	494
14, 12-23	500	21, 1-22	498	28	741	36, 23-28	503
14, 14	145	2, 5	573	28, 3-4	725	36, 24-27	586
14, 14	575	21, 23-32	498	28, 5	575	36, 26s	447
14, 14	598	21, 32	334	28, 5	640	36, 28-31	502
14, 14	640	22	495	28, 11-19	501	37	497





Indice de citas biblicas

48, 15-16	582	1, 5	404	1, 4-9	467	5, 12	466
48, 20	582	2, 5	191	1, 4-9	472	5, 19	468
48, 21	582	2, 10	191	1, 5-8	472	5, 25-30	464
49	147	3, 7s	213	1, 10ss	462	5, 25-30	467
49	328	4, 1-11	376	1, 10-17	464	5, 26-30	468
49	340	4, 8	376	1, 11	613	6	445
49	717	4, 11	191	1, 18-20	464	6	464
49, 5-7	328	5, 9	191	1, 21-26	464	6-9, 6	464
49, 10	334	6, 5	191	1, 26	455	6, 1-9, 6	466
49, 10	340	7, 3	189	1, 26	467	6, 4-5	466
49, 10	342	7, 19	191	1, 27-31	464	6, 6-7	440
49, 24c-26	582	8, 2	191	2ss	426	6, 6-7	741
49, 29-33	353	8, 3	191	2-4	464	7	236
50	340	8, 5	191	2-4	466	7	445
50, 12s	353	8, 8ss	490	2, 1	464	7	466s
50, 15-21	582	9, 9	191	2, 1-5	461	7	735
50, 19-20	582	9, 11	191	2, 2-4	461	7, 1-9	465
50, 20	345	9, 11-12	664	2, 2-4	467	7, 3	462
50, 25	582	9, 12	191	2, 2-5	464	7, 4	468
		9, 23	191	2, 3	705	7, 6	468s
Hab		9, 24	191s	2, 6ss	461	7, 7-9	469
		9, 26	191	2, 6-21	468	7, 9	466
1, 2-4	477s	10, 1	189	2, 6-22	464	7, 10-17	465
1, 2-2, 4	445	10, 1	191	2, 6-22	467	7, 11	462
1, 5-10	478	10, 11-17	490	2, 6-22	475	7, 13	462
1, 5-11	477s	10, 14	189	2, 7	426	7, 13	469
1, 12-17	477s	10, 14	191	2, 7	468	7, 14	58
1, 14-15	478	11-13	203	2, 7	474	7, 14	134
1, 16-17	478	11, 13	664	2, 7-16	660	7, 14	206
2, 1-3	477s	11, 19	191	2, 12	468	7, 14	336
2, 1-4	477	11, 20	191	3, 1-3	468	7, 14	469
2, 2-4	478	11, 21	377	3, 1-15	464	7, 14	472
2, 4	479	11, 32	387	3, 1-15	467	7, 14	605
2, 5-6b	477	11, 34s	66	3, 5	462	7, 18-25	465
2, 5b-20	478	11, 35	693	3, 13	468	8	467
2, 6s	478	13, 14	191	3, 16ss	468	8-9	510
2, 6c-19	477	13, 20	191	3, 16-4, 1	464	8, 1-4	465
2, 20	477			3, 16-4, 1	467	8, 1-4	469
3	448			4, 2	519	8, 5-8b	465
3	477s		Is	4, 2-6	464	8, 6	467
3	548	1	466	5	464	8, 6	469
3, 1	542	1-12	464	5	466	8, 8c-10	464s
3, 16	477	1-39	464	5, 1-7	464	8, 11-15	465
3, 19	543	1-39	504	5, 1-7	468	8, 12-14	586
		1-39	506	5, 3	468	8, 13	466s
		1-39	520	5, 8ss	461s	8, 16	438
		1-66	463	5, 8-24	464	8, 16	462
1	671	1, 1	530	5, 8-24	467	8, 16	465
1, 3	66	1, 2-3	464	5, 9-14	461	8, 16	468
1, 3	700	1, 4-9	464	5, 11ss	468	8, 16	735

Indice de citas biblicas

8, 18	456	13-14, 23	509	20	237	26, 19	524
8, 23bc	464	13-23	464ss	20	465	26, 19	643
8, 23-9, 1-6	465	13, 1	465	20	467	26, 20-21	524
9, 1-6	404	13, 1	580	20	470	27, 1	524
9, 1-6	464	13, 1-16	509	21, 1	465	27, 2-6	523
9, 1-6	467	13, 6	529	21, 11	465	27, 10	524
9, 5	469	13, 10	529	21, 13	465	27, 10-11	523
9, 5-6	469	13, 17-18	509	22, 1-14	465	27, 12-13	524
9, 6	557	13, 19-22	509	22, 1-14	467	27, 13	533
9, 7-11, 9	466	13, 21-22	523	22, 1-14	471	28-31	465s
9, 7-11	464	14, 1-4a	509	22, 8-14	238	28-32	467
9, 7-20	464	14, 3	375	22, 9	462	28-33	464s
9, 7-20	467	14, 4s	147	22, 13	147	28, 1-4	465
9, 7-20	468	14, 4s	573	22, 15-17	467	28, 1-4	467
9, 11	467	14, 4-21	617	22, 15-24	465	28, 1-4	470
10-11	510	14, 4-21	680	22, 15-25	465	28, 7-8	470
10, 1	468	14, 4b-21	467	22, 29-32	465	28, 7-22	465
10, 1-4	464	14, 4b-21	471	23-39	465	28, 7-22	586
10, 1-4	467	14, 4b-21	509	23, 1	465	28, 7-29	467
10, 5	428	14, 4b-23	465	23, 16	147	28, 7-29	470
10, 5-19	643	14, 22-23	509	24-27	464s	28, 9-10	440
10, 5-34	464	14, 24	466	24-27	520s	28, 11-13	470
10, 5-34	467	14, 24-27	467	24-27	548	28, 12	375
10, 5-34	472	14, 24-27	472	24-27	556	28, 16	466s
10, 12	466	14, 24-27	643	24-27	641	28, 18-22	470
10, 20-27ab	643	15, 1	465	24-27	747	28, 21	470
10, 24-34	460	15, 9	643	24-27	754s	28, 23-29	147
10, 27ss	461	16, 5	404	24, 6	523	28, 23-29	455
10, 27c-34	643	17, 1	465	24, 7-12	523	28, 23-29	470
10, 28-32	472	17, 1-11	465	24, 10	524	28, 25	510
11	467	17, 1-11	467	24, 12	524	29, 1-8	239
11, 1-9	404	17, 10	643	24, 14-16	524	29, 1-15	467
11, 1-9	464	17, 12-14	472	24, 16b-20	523	29, 1-16	465
11, 1-9	467	18	237	24, 18-23	652	29, 7	462
11, 1-9	472	18	465	24, 21	523s	29, 17-24	465
11, 2	387	18	467	24, 23	523	29, 23	467
11, 2	472	18	471	25, 1-5	58	30, 1-5	465
11, 2	586	18, 4	466	25, 1-5	523	30, 1-7	238
11, 6-9	449	18, 12-14	467	25, 2	524	30, 1-7	471
11, 10-16	464	19, 1	465	25, 6-8	523	30, 1-17	467
11, 10-16	520	19, 1-15	465	25, 6-10	652	30, 6-7	465
12-14	465	19, 16-24	520	29, 9-12	523	30, 8	40
12, 1-3	465	19, 18	144	25, 12	524	30, 8	445
12, 4-6	465	19, 18	318	26, 1-3	523	30, 8-14	465
13	509	19, 21-34	471	26, 4	643	30, 8-14	471
13-14	506	19, 23-25	449	26, 4-6	523	30, 15	466
13-14	520	19, 23-25	467	26, 5	524	30, 15-17	465
13-14	641	19, 23-25	524	26, 7-11	523	30, 18-26	465
13-14	643	19, 23-25	527	26, 13	524	30, 27-30	467
13-14	744	19, 23-25	533	26, 19	515	30, 27-33	465

30, 27-33	472	40ss	505	43, 11	507	49-55	506
31	465	40ss	658	43, 11	510	49, 1-6	506
31, 1-3	238	40-48	506	43, 16-21	744	49, 1-6	510
31, 1-3	471	40-55	64	43, 19	523	49, 1-6	512
31, 1-9	467	40-55	505s	43, 19-20	509	49, 1-9	596
31, 4-5	472	40, 1-2	506	43, 19-20	523	49, 3	513
31, 8-9	472	40, 1-11	506	43, 22-28	506	49, 4	510
32, 1-8	465	40, 1-11	670	43, 22-28	510	49, 5-6	510
32, 1-8	467	40, 3	520	44, 1	508	49, 6	510s
32, 2	643	40, 3	523	44, 1-2	510	49, 6	586
32, 9-20	465	40, 3	526	44, 3	508	49, 11	523
33	465	40, 3-5	506	44, 3	586	49, 13	506
34	522	40, 3-5	509	44, 5	507	49, 13	508
34	530	40, 5	507	44, 5	508	49, 13	744
34	746	40, 6-8	506	44, 5	509	49, 14-26	670
34-35	464s	40, 9	586	44, 6	507	49, 16	509
34-35	506	40, 9-11	506	44, 7	507	49, 19-20	509
34-35	520	40, 12-26	748	44, 9-11	506	49, 22-23	509
34-35	522s	40, 18	507	44, 9-20	672	49, 23a	520
34-35	641	40, 25	507	44, 21	510	50, 1-3	459
34-35	746	40, 31	508	44, 23	506	50, 4-5	510
34, 4	523	41	506	44, 24-48, 12	506	50, 4-9	506
34, 11-14	523	41, 2-3	508	44, 24-28	506s	50, 4-9	510
34, 16	523	41, 8-9	507	44, 26-28	509	50, 4-10	596
35	522s	41, 8-9	510	44, 28	508	51	607
35	746	41, 8-20	643	44, 28	513	51, 1-8	506
35, 1-2	523	41, 9-10	510	44, 28-45, 13	508	51, 2	507
35, 6	523	41, 14	508	45, 1	508	51, 4	705
35, 6	586	41, 17-19	509	45, 5	507	51, 5	508
35, 8	523	41, 18-19	523	45, 6	507	51, 6-7	509
35, 10	523	41, 19b	520	45, 12-13	507	51, 7	508s
36-37	239	41, 25	508	45, 13	508	51, 9-10	507
36-39	420	42, 1	510	45, 14	507	51, 9-16	506
36-39	464	42, 1	513	45, 14	509	51, 11	523
36-39	466	42, 1-4	506	45, 14-15	508	51, 22-23	510
36-39	735	42, 1-4	512	45, 18-22	507	52	607
36, 2-37, 9b	471	42, 1-7	510	45, 22-24	507	52-53	554
37, 2	462	42, 1-7	596	46, 1-2	507	52, 1	493
37, 9c-36	471	42, 2-4	510	46, 3	508	52, 7	509
37, 22-25	467	42, 4	510	46, 5	507	52, 7-9	493
37, 22-25	472	42, 5-6	507	46, 9	507	52, 7-9	586
37, 22-29	680	42, 6	510	47	147	52, 7-10	744
37, 22-35	471	42, 10	507	47	506	52, 10	507
37, 25	510	42, 18-25	510	47	508	52, 11-12	509
37, 35	472	42, 19	510	47, 1-2	508	52, 12	247
37, 37-38	471	42, 19-20	510	48, 1-11	506	52, 13-53, 12	506
38, 10-20	420	43, 1-8	506	48, 9-11	509	52, 13-53, 12	510
38, 10-20	548	43, 9	510	48, 14	508	52, 14	133
39	471	43, 10ss	507	48, 17	509	53, 1-12	596
39, 3	462	43, 10ss	510	48, 20	510	53, 4-6	596

53, 5	510	60, 13	520	3, 9-10	681	3	480
53, 6-7	513	60, 16	520	4, 3	682	3	619
53, 8	596	60, 19-20	609	4, 4-15	682	3, 1	456
53, 10	513	60, 21	375	5, 8	680	3, 1	607
53, 10-11	514	61	521	6, 2	680	3, 2	607
53, 10-12	596	61	607	6, 2	682	3, 4	607
53, 12	513	61, 10-11	521	7, 1-3	682	3, 4-10	485
54	607	62	522	7, 4-5	682	3, 5a	607
54, 1s	493	62	607	8	681	3, 5b	607
54, 1-6	459	63, 1-6	522	8, 1-8	682	3, 6	481
54, 5	507	63, 1-6	523	8, 6	680	3, 6	607
54, 10	509	63, 1-6	746	8, 9-36	683	3, 6-13	483
54, 13	509	63, 7-64, 11	520ss	9	683s	3, 6-18	483
54, 17	508	63, 7-64, 11	617	10, 1-5	683	3, 7b	607
54, 46	509	63, 7-64, 11	744	10, 6-23	683	3, 8-9	494
55, 3	507	63, 11-64, 11	669	11	683	3, 8a	607
55, 3-4	404	63, 15-64, 11	607	12, 1-9	683	3, 8b-10	607
55, 5	586	63, 18	522	12, 10-12	683	3, 12-18	607
55, 6	517	63, 19b-64,1	617	13, 1-10	683	3, 14-18	484
55, 10-13	506	64, 10	522	15, 13	680	3, 16	489
56	505	65	522	16, 10	680	3, 22	607
56-66	463	65, 2	586	16, 18-20	683	3, 22-25	669
56-66	520ss	65, 8	543	16, 21-25	683	4, 1-4	607
56-66	746	65, 9	375			4, 13	486
56, 1-8	521	65, 12	586	Jer		4, 13	494
56, 1-8	652	65, 17-25	522			4, 15	486
56, 1-8	746	66, 1-2a	522	1	483	4, 19-21	486
56, 5	521	66, 2b-4	522	1-20	482	4, 23-26	485
56, 7	521	66, 4	586	1,1-3	481	5, 1	486
56, 8	521	66, 5-16	522	1, 4-6, 30	481	5, 6	643
56, 9-57, 2	521	66, 7-8	609	1, 4-25, 13b	483	5, 15-17	486
57, 3-13a	521	66, 17	522	1, 5-10	485	5, 18-19	483s
57, 13	375	66, 18	652	1, 8	494	5, 32	619
57, 13b-21	521	66, 18-24	522	1, 8	499	6, 13	486
57, 14	520	66, 21	652	1, 9	499	6, 14b	494
57, 19	513	66, 22	517	1, 9	741	6, 22-23	486
58	521	66, 24	515	1, 11-13	485	6, 26	494
58, 2-3	521			1, 14-19	485	7	487
58, 12	521	Jds		1, 17-18	494	7-8, 3	483
59, 1-15a	521			1, 17-18	499	7-20	481
59, 15b-20	521	9	188	2, 6	483	7, 1-8	480
59, 21	521	14	66	2, 1	485	7, 2	443
60	521			2, 2	456	7, 2	586
60	607	Jdt		2, 8	619	7, 13-25	438
60-62	522			2, 8	730	7, 21-23	447
60-62	651	1	681	2, 20-25	607	7, 24-29	586
60-62	670	2, 1-3	681	2, 27-28	485	7, 25	436
60-62	746	2, 7	680	2, 29-37	607	7, 31	487
60, 3-9	521	3, 7	680	2, 32	453	8, 4	443
60, 10	521	3, 8	680s	2, 34	480	8, 4-10, 25	483

Índice de citas bíblicas

8, 8	64	15, 5-9	481	20, 9	441	25, 15s	481
8, 11	494	15, 10-11	488	20, 12	488	25, 15s	483
8, 21	619	15, 10-12	482	20, 14-18	596	25, 15s	643
8, 22	619	15, 10-21	484	21, 1	481	25, 17-38	487
9, 1	619	15, 10-21	618	21, 1-10	480	26	482s
9, 7-22	617	15, 15-21	441	21, 1-10	482ss	26	487
9, 9-21	483	15, 15-21	488	21, 1-10	488	26-35	483
9, 17	617	15, 19	433	21, 11-22, 9	483	26, 1	481
9, 18	619	15, 19	441	21, 11-23, 8	482	26, 2	586
9, 23	487	15, 19	488	22, 1-5	480	26, 12ss	441
10, 1-16	480	16-17, 11	483	22, 2-6	586	26, 17-19	734
10, 1-16	482s	16, 1	457	22, 10-11	483	26, 18	461
10, 1-16	672	16, 1-9	488	22, 13-18	619	26, 20-23	437
10, 17	617	16, 1-13	480	22, 13-19	484	26, 24	486
10, 17-22	481	16, 9	601	22, 13-19	487	26, 24	490
10, 18-19	617	16, 14-15	483s	22, 15-16	486	27	480s
10, 19-25	669	16, 16-18	481	22, 16	487	27-28	243
10, 20	617	16, 19-20	484	22, 20-30	484	27-28	484
11, 1-14	480	16, 19-21	483	22, 24	516	27-28	499
11, 1-14	583	17, 5-11	444	23, 1-4	740	27-29	482
11, 2-8	486	17, 12-18	482	23, 1-8	376	27, 1	481
11, 6	586	17, 12-18	484	23, 1-8	484	27, 2	619
11, 8	586	17, 12-18	618	23, 5	519	27, 6	428
11, 18-12, 6	482	17, 14	488	23, 5-6	404	27, 9	438
11, 18-12, 6	618	17, 19-20	586	23, 5-6	739	28	438
12, 1-3	596	17, 19-27	480	23, 9-40	482ss	28	442
12, 1-6	488	17, 23	586	23, 10	619	28	475
12, 3	488	18	484	23, 16ss	414	28	480
12, 7-14	481	18, 1	482	23, 33	443	28-29	482
12, 7-17	484	18, 1-12	480s	23, 40	619	28, 1	481
12, 14	643	18, 15-22	442	24	481	28, 7-9	442
13, 1-11	483	18, 18	438	24	483s	28, 15-17	442
13, 12-17	484	18, 18	618	24	488s	28, 16	443
13, 12-19	481	18, 18	730	24, 1	481	29	148
13, 17	619	18, 18-23	482	24, 7	447	29	480
13, 18-19	484	18, 21	494	25	243	29	484
13, 20-27	483	18, 23	618	25	480s	29	488s
13, 23	488	19-20	484	25	483	29	499
13, 27	607	19-20, 6	482	25, 1	425	29	668
14	444	19, 1	482	25, 1	481	29, 2	481
14	448	19, 1-13	444	25, 1-13b	481	29, 3	486
14-15, 9	484	19, 2-20, 6	482	25, 1-13b	483	29, 6	448
14, 2-6	617	19, 11	443	25, 1-14	480	29, 15	493
14, 7-19	709	20, 1	448	25, 3	486	29, 21s	493
14, 12	494	20, 1	482	25, 10	601	29, 26	438
14, 13	619	20, 6	442	25, 11-12	151	29, 32	442
14, 17	619	20, 7	441	25, 12-13c	480	30-31	482
14, 19-22	669	20, 7-9	453	25, 13c	480	30-31	484
15	527	20, 7-18	482	25, 13c-38	483	30-31	489
15, 4	473	20, 7-18	618	25, 14	480	30-31, 22	483

Índice de citas bíblicas

30-33	481	35	436	44	490	2, 1	528
30, 1-31, 22	486	35	458	44, 29-30	442	2, 1-2a	529
30, 5-21	485	35	480s	45	482ss	2, 1-11	528
30, 9	404	35	484	45, 1	481	2, 1b-2a	529
30, 10-11	480	35, 1	481	45, 5	442	2, 2	528
30, 23-24	480	35, 1-11	344	46-49, 33	481	2, 10	529
31, 1-22	740	35, 4	448	46-51	483	2, 11	528
31, 2-22	485	35, 7	455	46, 1	481	2, 11	529
31, 3	490	36	445	46, 2-12	242	2, 11b	529
31, 10-11	480	36	482ss	46, 2-12	483	2, 12-14	528
31, 19	607	36-45	483	46, 13-26	484	2, 15-17	528
31, 19	619	36, 1	481	46, 13-28	481	2, 15-17	554
31, 20	387	36, 2	40	46, 13-36	481	2, 18-20	528
31, 20-40	607	36, 2	481	46, 15	480	2, 20	487
31, 23-40	484	36, 9	481	47	483	2, 21-23	528
31, 26	480	36, 11-19	486	48	483s	3-4	515
31, 27-28	376	36, 28	40	49, 1-6	483s	3-4	528s
31, 29	594	36, 29	481	49, 7	574	3, 1-2	528
31, 29-30	627	36, 32	40	49, 7	594	3, 1-2	530
31, 31-34	489s	36, 32	64	49, 7-22	483	3, 1-4	652
31, 31-34	504	36, 32	481	49, 7-22	530	3, 3-5	528
31, 31-34	740	36, 32	483	49, 19	643	3, 4	529
31, 32-34	489	37-44	482	49, 23-27	483	3, 5	528
31, 33	489	37, 3-43, 7	243	49, 28-33	483	3, 5	530
31, 34	489	37, 3-10	489	49, 34	481	4, 1	529
31, 38-40	480	37, 5	481	49, 34-39	481	4, 1-17	528
32	148	37, 7-8	619	49, 34-39	484	4, 1-17	643
32	484	37, 10-16	489	50-51, 58	480	4, 2s	528
32	489	37, 17-21	619	50-51, 58	482	4, 2s	643
32-33	482	37-38	484	50-51, 58	509	4, 4-8	529
32-33	489	38, 8-13	489	50-51	740	4, 6	529
32, 1	481	38, 14-28	489	50-51	744	4, 9	528
32, 12	481	38, 28b-39, 14		50, 17	643	4, 9-14	643
32, 17-23	480		480	50, 51	643	4, 11	528
32, 29	485	39-43, 7	484	51, 39-64	484	4, 12	528
32, 39	447	39, 1-2	481	51, 59	481	4, 13	528
33	484	39, 4-5	619	51, 59	499	4, 14a	529
33, 1	481	39, 14	486	51, 59-64	482s	4, 17	530
33, 14-26	404	39, 14	490	52	466	4, 18	530
33, 14-26	480	40-44	481	52	480	4, 18c	529
33, 14-26	482	40, 1	481	52	482s	4, 18-21	529
33, 15	519	40, 5	486				
34, 1	481	40, 6	486				
34, 1-7	484	40, 7-41, 18	422				
34, 1-7	488	40, 12	490				
34, 8-22	480	41, 5	349	1-2	448	1	671
34, 8-22	482	41, 5	356	1-2	528	1, 14	429
34, 8-22	484	41, 18	490	1, 2-12	528	1, 17	274
34, 8-22	489	42, 4-22	619	1, 13-14	528	1, 17	360
34, 17-21	489	43, 6	482	1, 15	528s	1, 21	526
				1, 15-20	528	1, 29	513

1, 45	274	5, 8	591	19	590	33	590
2, 21	358	5, 16	597	19, 6-12	594	33, 3	591
3, 16	216	5, 17-18	594	19, 21-22	594	33, 9-11	591
4, 21s	358	5, 19	584	19, 25-27	595	33, 15-18	595
4, 23	489	5, 19-26	594	19, 25-29	591	33, 19-23	595
5, 4	133	5, 27	594	19, 27	591	33, 19-30	592
5, 45-47	297	6-7	590	20	590	33, 23-30	595
6, 53	358	7, 11-12	594	20, 2	594	34	590
7, 19	274	7, 20	591	20, 5-29	594	34, 5-6	591
7, 42	404	8	590	21	590	34, 31-2	595
7, 53-8, 11	125	8, 5	591	21, 7-34	596	35	590
7, 35-8, 11	128	8, 6-7	594	22	590	35, 9-13	595
7, 35-8, 11	133	8, 8-10	594	22, 6-10	594	36, 1-21	590
8, 1-11	72	8, 11	598	23-24, 17	590	36, 7-12	597
10, 10	216	8, 11-22	594	23, 10	591	36, 11	595
13, 18	557	9-10	590	24, 18	591	36, 15	595
16, 13	216	9, 3	595	24, 18-24	590	36, 16	595
18, 31-33	117	9, 12	595	24, 25	590	36, 18-21	595
18, 37	117	9, 19-20	595	24, 25	594	36, 22-37, 24	590
19, 28	189	9, 21	594	25	590	36, 22-37, 24	592
19, 30	189	9, 26	598	25, 1-6	594	38ss	80
20, 22	206	10, 2-4	594	26, 1-4	590	38ss	551
21, 16	206	10, 7	591	26, 3	591	38-40	551
		11	590	26, 5-14	590	38, 1-40, 2	590s
1 Jn		11, 2-4	594	26, 5-14	594	38, 1-42, 6	595
		11, 5-6	591	26, 7	86	38, 1-3	592
5, 7	207	11, 5-12	594	27, 1-12	590	38, 3	591
5, 7-8	133	11, 6	591	27, 2	591	40, 3-5	590
		12-14	590	27, 5	591	40, 6	591
Job		12, 17-25	597	27, 13-23	590	40, 6-41, 26	590
		12, 24	597	28	590	40, 6-14	591
1-2	590	13, 3-12	591	28	592	40, 11-12	598
1, 5	590	13, 23	594	28	669	40, 13-24	591
1, 11	590	13, 24-28	594	28, 1-11	598	40, 15-41, 26	598
1, 21	590	14, 16-17	594	28, 28	591	40, 25-41, 26	591
2, 11-13	592	15	590	29	590	42, 1-6	590s
2, 13	591	15, 8	591	29-31	590	42, 5	591
3, 1	591	15, 14-16	594	29-31	594	42, 7	591
3, 1-42, 6	590	15, 17-19	594	29, 15	591	42, 7-9	590
3, 1-26	590	15, 27	591	30	590	42, 7-9	592
3, 3-26	596	16-17	590	30, 1-23	618	42, 7-17	590ss
4-5	590	16, 7-14	594	30, 19-23	594	42, 8	590
4, 7	594	16, 8-17	618	30, 21	591		
4, 8	594	16, 16-17	594	30, 25-37	594		
4, 9	594	16, 17	591	31	590	Jon	
4, 12	594	16, 19-21	591	31, 1-22	591	1	527
4, 12-16	594	17, 6-9	618	31, 35	592	1, 6	527
4, 12-17	442	18	590	31, 35-37	591	1, 7	527
4, 17-19	594	18, 2-21	594	32, 6-33	590	1, 12	527
5, 3	594	18, 5-6	597	32, 18-19	442	2	527

2, 1	527	7, 6	554	12, 21-23	370	24, 11	370
2, 3-10	527	7, 11-12	371	13-21	366	24, 12	376
3	527	8	370	13-21	368	24, 13	371
3, 3	527	8, 1	371	13-21, 42	367	24, 14-23	345
3, 4	527	8, 1-29	366	13, 1-6	370	24, 14-28	371
3, 7	527	8, 3	369	13, 2-6a	367	24, 18	371
3, 10	527	8, 17	372	13, 8-33	366	24, 25-26	736
4	527	8, 30-35	366ss	14, 6-15	366	24, 26	63
4, 5	527	8, 30-35	736	14, 6-15	370	24, 29-33	366
4, 10-11	527	8, 32-35	371	14, 6b-16	367	24, 31	368
		8, 35	284	15, 13-19	367		
		9	229	15, 13-19	370	Jue	
Jos		9, 1-2	366	15, 13-19	375		
		9, 3-27	366	15, 21-62	368	1-2, 5	378
1	367ss	10	368	16-17	366	1-2, 5	383
1-12	367	10, 1-27	366	16, 10	370	1, 1-2	383
1, 3	371	10, 3	373	17, 11-13	370	1, 1-21	228
1, 5	371	10, 5	367	17, 12	370	1, 9-15	375
1, 6	371	10, 8	371	17, 14-18	374	1, 12-16	229
1, 6-9	371	10, 9	370	17, 16	370	1, 16-17	375
1, 7s	297	10, 12	291	18-19	366	1, 17	370
1, 9	371	10, 12-14	370	19, 28-30	370	1, 20	229
1, 11	228	10, 13	330	20	366	1, 22-26	372
1, 11	371	10, 13	409	20, 4-6	274	1, 27-28	370
1, 13	375	10, 20b	367	21	368	1, 31	370
1, 15	375	10, 23	373	21, 1-42	366	2	151
1, 18	371	10, 25	371	21, 43-22, 6	367	2, 1-5	383
1, 19	371	10, 28-39	366	21, 43-22	368	2, 1-5	717
2	365	10, 28-39	370	21, 43-45	366	2, 2	387
2	369	10, 28-43	374	21, 44	375	2, 2	379
2-7	365	10, 31-32	228	22	366	2, 6-3, 6	379
2-9	368	10, 32	373	22, 4	375	2, 6-3, 6	383
2-9	373s	10, 33	370	22, 5	371	2, 6-16, 31	378
2-11	365	10, 36-39	367	22, 9-34	367	2, 6-3	378
2, 18	212	10, 36-39	370	23	366ss	2, 11	379
3-5, 12	365	10, 40-43	366	23, 1	371	2, 11	387
4, 1-3	367	11, 1-14	366	23, 3	371	2, 13	379
4, 9	367	11, 1-19	368	23, 5	371	2, 13	383
4, 20-24	367	11, 10	228	23, 6-13	371	2, 13	387
5, 11-12	368	11, 15	371	23, 10	371	2, 14	379
5, 13-7	365	11, 15	376	23, 12-16	371	2, 16	379
6, 5	367	11, 15-20	371	23, 14	371	2, 16	383
6, 8	367	11, 15-23	366	24	347	2, 17	387
6, 9	367	12	366	24	376	2, 17	387
6, 10	367	12	366	24, 1	736	2, 19	387
6, 13	367	12, 12	370	24, 1-8	366	2, 20	383
6, 16	367	12, 14	370	24, 4	376	2, 21	383
6, 20a	367					2, 22	383
6, 20b	367					3	229
7, 1-5	593					3, 1	383
7, 3	372					3, 2	383

Índice de citas bíblicas

3, 4	383	7, 23	381	14-15	381	3	619
3, 4	387	7, 23	386	14-16	229	3, 1-21	616
3, 6	387	8, 1-3	386	14, 6	387	3, 22-42	617
3, 7	379	8, 4-21	381	14, 10-18	601	3, 43-66	617
3, 7	387	8, 14	97	14, 12	147	3, 48	619
3, 7-10	379	8, 14	331	14, 19	387	3, 49	619
3, 8	379	8, 14	716	15, 14	387	4	618
3, 9	379	8, 18-19	381	15, 18	381	4, 1-12	617
3, 11	379	8, 18-21	612	16	381	4, 13-15	619
3, 11-30	379s	8, 24-35	381	16, 17b-18	384	4, 13-20	617
3, 12	379	8, 27	380	17-18	379	4, 17	619
3, 15	379	8, 27	387	17-18	384	4, 19	619
3, 15	383	8, 27	413	17, 4s	384	4, 20	619
3, 30	379s	8, 28	379	17, 8-10	384	4, 21-22	530
3, 30	383	8, 28	383	17, 30s	384	4, 21-23	617
3, 31	379	8, 33	387	18, 16-17a	384	5, 1-6	617
4	380	9	229	19-21	229	5, 7	619
4	385	9	381	19-21	354	5, 7-18	617
4-5	229	9, 2	336	19-21	379	5, 19-22	617
4-5	379	9, 7-15	147	19-21	384		
4-5	386	9, 7-15	381s	19, 2-4	457		
4, 1	379s	10-11	229	20, 23	554		
4, 2	379	10, 1-5	379	20, 26	554		
4, 3	379	10, 6	379	20, 29-36a	384		
4, 5	378	10, 6	387	20, 36b-41	384		
4, 23	379	10, 6-12, 7	379ss	21, 1-14	384		
4, 23	383	10, 6-16	379	21, 3	554		
5	380	10, 6-16	383	21, 15-23	384		
5	382	10, 7	379				
5	477	10, 10	379				
5	550	10, 10	387				
5, 15-17	386	10, 13	387				
5, 31	383	11, 6	386				
5, 32	379	11, 8	386				
6-8	229	11, 12-28	381				
6-9	379	11, 12-29	381				
6-9	381	11, 29	387				
6, 1	379	11, 30-31	381				
6, 2-5	381	11, 33	381				
6, 6	379	11, 34-40	381				
6, 6-10	381	12, 1-6	381				
6, 7	387	12, 1-6	386				
6, 7-10	436	12, 6	137				
6, 10	387	12, 8-15	379				
6, 11-24	381	13	382				
6, 25-32	381	13-16	379				
6, 25-32	732	13-16	381				
6, 33-8, 3	381	13, 1	379				
6, 34	387	13, 3-5	148				
6, 35	381	13, 25	36				

Índice de citas bíblicas

23, 17	133	25, 25-28	612	6, 1-16	693	1, 10-2, 18	691
23, 34a	133	25, 47-49	612	6, 16-63	686	1, 13-17	692
24, 12	133	26	293	6, 17	694	1, 13-17	693
24, 40	133	26	352	6, 18-27	694	2, 13	64
24, 44	100	26	496	6, 28-54	694	2, 13-15	40
24, 44	274	27	356	6, 55-63	694	2, 15	41
24, 44	297	27, 30ss	279	7	686	2, 19-32	690
24, 44	539			7, 1-4	694	2, 21	692
24, 44	557			7, 5-25	694	2, 29-38	693
				7, 8-18	689	3	261
				7, 17	540	3	690
				7, 26-32	694	3, 24-26	691
				7, 33-38	694	3, 38	691
				7, 39-49	694	4	692s
				7, 41-42	686	4-7	690
				7, 46	688	4, 7-17	692
				7, 49	686	4, 13	692
				8	263	5, 1-20	693
				8	686	5, 21-26	693
				8, 22-32	148	5, 25	692s
				9, 1-22	686	5, 27	693
				9, 19	685	6-7	693
				9, 23-12, 54	686	6, 1-9	693
				9, 23-73	687	6, 6	692
				10, 1-66	687	6, 10-11	693
				10, 66-12, 38	687	6, 11	693
				11-15	688	6, 12-17	693
				12, 9	35	6, 18-7, 42	66
				12, 9	40	6, 18-7, 42	693
				12, 39-54	687	6, 23	692
				13-16	686	6, 28	692
				13, 1-42	687	7	685
				13, 23	687	7	692
				13, 25	685	7	700
				13, 35-42	264	7, 9	593
				13, 42	687	7, 9	595
				13, 43-53	687	7, 9	627
				14, 1-15	687	7, 11	593
				14, 16-15, 24	687	7, 11	595
				14, 20-23	269	7, 11	627
				15, 1-9	264	7, 14	593
				15, 16-24	267	7, 14	596
				16, 1-10	687	7, 14	627
				16, 1-22	533	7, 23	593
				16, 3	691	7, 23	596
						7, 23	627
						7, 29	627
						7, 32	709
						7, 32-38	692
						7, 32-38	709

Índice de citas bíblicas

7, 36	692	15, 16	692	1, 10	472	6-7, 6	461
7, 37	691	15, 34	691	1, 15	189	6, 1-8	461
7, 37-38	709	15, 36	632s	2, 25-26	404	6, 8	447
8, 1	692	15, 38-39	690	3, 14	126	6, 8	461
8, 1-7	693			3, 21	127	6, 9-16	461
8, 5	692	Mal		4, 11-12	468	7, 1-6	461
8, 5-10, 9	690			6, 6	127	7, 7-10	461
8, 8-29	693	1, 1	525	6, 32	129	7, 7-20	461
8, 23	40	1, 2-5	525	7, 16	133	7, 11-13	461
8, 30-33	693	1, 6-2, 9	525	7, 19	129	7, 14-20	461
8, 34-36	693	1, 6-8	525	9, 44-46	133		
9	692	1, 6-10	651	10, 47-48	404	Mt	
9	693	1, 8	652	11, 12-14	444		
10, 1-8	693	1, 10-14	652	11, 13s	449	1, 1	404
10, 7	691	1, 11	524	11, 26	133	1, 5	377
10, 9-11	694	1, 11	526	12, 26	297	1, 5	612
10, 10-13, 26	690	1, 12-14	652	12, 35-37	404	1, 16	125
10, 10-13	693	1, 14	526	14, 26	552	1, 23	58
10, 14-23	693	2, 1-24	651	15, 28	133	2, 5	41
10, 24-38	693	2, 6-7	526	15, 34	111	2, 22	189
10, 29-30	691	2, 10	526	16, 9-20	72	4, 4-10	41
11	692	2, 10-16	525	16, 9-20	133	5, 3-11	627
11, 1-12	693	2, 10-16	652	16, 14ss	118	5, 5	376
11, 2-3	692	2, 11	526			5, 17	187
11, 8	691	2, 13	526	Miq		5, 17	274
11, 13-21	693	2, 14-16	614	1-3	460	5, 17	358s
11, 16-38	691	2, 16	526	1, 2-7	460	5, 17-19	189
11, 22-26	694	2, 17	525	1, 8-16	460	5, 30	447
11, 27-38	693	2, 17	594	1, 10-16	461	6, 3	447
12, 1-45	693	2, 17	597	1, 10-16	461	6, 28-29	428
12, 22	691	2, 17	652	2, 1-11	460	7, 7	586
12, 39-45	692	2, 17-3, 5	525	2, 4	573	7, 8	586
12, 43	627	3	515	2, 11	414	8, 4	297
12, 43-46	593	3, 1	524ss	2, 12-13	460	9, 23	617
12, 43-46	596	3, 2	529	3, 1	445	9, 34	133
12, 46	627	3, 4	526	3, 5ss	414	11, 25	189
13, 1-22	694	3, 5	525	3, 5-8	460	11, 25-30	158
13, 23	691	3, 6-12	525	3, 6-7	434	12, 6	429
13, 23-26	694	3, 7	525	3, 8	461	12, 14	125
14, 1-15, 37	690	3, 10-14	525	3, 9-12	460	12, 42	428
14, 1-2	694	3, 13-15	597	3, 10	460	12, 47	133
14, 3-4	694	3, 13-21	525	3, 11	470	15, 22	404
14, 5-30	694	3, 16-21	597	3, 12	461	16, 2-3	133
14, 16	692	3, 22	525	3, 14	460	16, 14	449
14, 31-36	694	3, 23	529	4, 1-4	461	16, 14	526
14, 37-46	694	3, 23-24	526	4, 6-8	461	16, 18	206
14, 38	692			5, 1-5	461	17, 12	525
15	694	Mc		5, 2	336	17, 21	133
15, 3	692			5, 4	584	18, 11	133
15, 11-16	691s	1-5	129	5, 9-14	461	19, 8	85

Índice de citas bíblicas

19, 8	297	Neh		10, 32-39	525	1-4, 18	289
20, 28	129			10, 33	289	1, 1	273
21, 2-7	533	1, 1-4, 17	650	11, 1-12, 47	646	1, 1	498
21, 9	404	1, 1-7, 73a	646	11, 1-2	647	1, 47	357
21, 12-13	188	1, 3	252	11, 1-2	649	1, 50-54	662
21, 13	41	1, 5-11	669	11, 1-20	650	3	357
21, 15	404	1, 5-11	709	11, 4	651	3, 1	278
21, 42	557	1, 13	646	11, 17	542	3, 7	662
21, 44	133	2, 4-9	652	11, 20	647	3, 8	662
22, 31s	82	3	649	11, 21-24	647	3, 9	357
22, 32	360	3, 1	649	11, 22	542	4, 3	498
22, 32	617	3, 1-32	647	11, 25a	647	4, 15	662
22, 41-45	188	4, 4	147	11, 25a	650	4, 23	498
22, 44	557	5	652	11, 25b-35	647	7, 9	662
23	449	5, 1-13	525	12, 1-9	647	8, 16	357
23, 14	133	5, 4	652	12, 10	649	9, 6-13	357
23, 15	636	5, 12-13	444	12, 10-11	647	9, 15s	354
23, 29-38	449	5, 14	650	12, 11	649	10, 1-13	354
23, 35	664	5, 15	652	12, 12	649	10, 29-32	340
24, 43	562	6, 1-7, 73a	650	12, 12-26	647	10, 35s	102
25, 31-46	627	6, 12	438	12, 16	517	11	279
25, 34	376	6, 14	448	12, 22	663	11, 10-30	346
26, 26	206	6, 18	649	12, 24	562	11, 18	344
26, 26	358	7, 6-73a	647	12, 27a	647	11, 29	528
26, 30	552	7, 7	646	12, 27-32	650	11, 29-32	229
26, 39	125	7, 44	542	12, 30-32	647	12, 1-16	346
26, 73	137	7, 73b-8, 12	650	12, 33-36	648	12, 6	434
28, 20	216	7, 73b-8, 1-18	649	12, 35	649	12, 28	330
				12, 36	562	13-14	347
		Nah		7, 73b-8, 18	647	12, 37-40	647
				7, 73b-9, 37	647s	12, 37-40	650
		1, 1-8	475	7, 73b-10, 40	648	12, 41-42	648
		1, 2-10	584		646	12, 43	647
		1, 9-2, 5	475	8	525	12, 43	650
		1, 9-11	475	8-9	670	12, 44-47	651
		1, 12	475	8, 1	40	13	646
		1, 13	475	8, 2	649	13, 1-3	614
		1, 14	475	8, 4	649	13, 1-31	647
		2, 1	476	8, 4-8	110	13, 4	649
		2, 1-3	475	8, 8	40	13, 4-31	650
		2, 3	476	8, 9	646	13, 10-13	525
		2, 4-3, 19	475	8, 9	649	13, 23-27	614
		2, 14	476	8, 13-18	650	13, 23-27	649
		3, 1	476	8, 18	40	13, 23-31	525
		3, 4	476	9	668	13, 24	110
		3, 7	476	9, 6-37	669	13, 28	252
		3, 18-19	476	10	650		
		3, 18-19	617	10, 28-30	525	Núm	
				10, 31	649		
				10, 31-40	647	1-4	354

21	315	1	456s	8, 4-10	458	2, 3	229
21, 1-3	341	1-3	456	8, 5-6	346	2, 10-15	613
21, 3	375	1, 4	419	8, 7	459	3, 5-8	396
21, 10-20	347	1, 4	456s	8, 9	456	3, 18	646
21, 13b	292	1, 7	456	8, 12	292	3, 50s	229
21, 14ss	291	1, 19	459	8, 13	458	6, 7-12	542
21, 14ss	330	2	456	8, 14	459	6, 16-32	542
21, 17s	147	2, 2	607	8, 18	444	6, 18-23	542
21, 18	328	2, 4-6	607	9, 6	456	9, 1	656
21, 27-30	328	2, 4-15	456	9, 7	36	9, 17-19	542
21, 27-30	573	2, 5	458	9, 10-14, 9	456	9, 31	542
22	226	2, 7	607	9, 10s	458	10	655
22	341	2, 8	607	9, 10-12	443	10-29	655
22	347	2, 9	607	10, 1	458	11, 19	542
22-24	439	2, 11-13	607	10, 3	456	15, 16-24	542
22, 1	354	2, 16	458	10, 5	346	15, 21	542
23	292	2, 16-17	607	10, 5	458	15, 28	562
23	347	2, 16-25	607	10, 5-6	456	16	540
23-24	328	2, 17	458	10, 5-6	458	16, 1-2	664
23, 7	573	2, 18	458	10, 6	458	16, 36	540
23, 18	573	2, 21	459	10, 8	459	17, 13	662
24	341	2, 21-22	607	10, 9s	458	17, 14	662
24, 6	342	3	445	10, 15	456	18, 17	661
24, 7	334	3	456s	10, 15	459	20, 5	661
24, 17	335	3, 4	395	11, 1ss	459	21, 1	596
24, 21s	329	3, 4	458	11, 8-9	387	21, 1	660
25	226	3, 5	404	11, 8-9	607	21, 10	661
25	330	4-14	456	11, 9	443	23	662
25, 1-18	354	4, 1-9, 9	456	11, 9	459	24-26	662
26	354	4, 2	458	12, 2	456	25, 1-3	448
26, 11	542	4, 8	458	12, 4	458	25, 1-6	542
26, 33	135	4, 14	458	12, 10	458	29, 7	663
27, 9-11	676	4, 15	456	12, 12	443	29, 10	709
28-29	279	5, 5	456	12, 12	458s	29, 10-13	664
28, 3-8	289	5, 8-6, 6	456	13, 2	458	29, 15	664
28, 21ss	279	5, 13	456	13, 4	458	29, 17-18	664
28, 26-32	279	6, 1s	444	13, 5	458	29, 29	656
31	354	6, 1s	448	13, 6	458	29, 29-30	388
32	347	6, 6	447	13, 7-8	643		
33	354	6, 6	459	13, 10-11	458		
33, 1ss	296	6, 7	459	13, 11	395	2 Par	
33, 2	40	7, 3-7	457	13, 15	459	1-9	655
35	279	7, 7	395	14, 1	459	1, 3	660
35, 9ss	274	7, 11	456s	14, 3-4	669	5, 11-14	662
35, 19	612	7, 11-12	456	14, 10	456	5, 12	542
36, 1-12	676	7, 16	456			6, 6	662
		8, 2	733			8, 8	661
		8, 4	395	1 Par		8, 20-22	661
		8, 4	456s	1-9	655	9, 29	656
Os		8, 4-6	458	2	229	10-36	655
1	445						

11, 5-12a	660	35, 20-25	660	1, 22b	586	8	703
12, 2-11	660	35, 23	619	1, 22c	586	8, 1-9	585
12, 15	656	35, 27	656	1, 22-23	586	8, 1-13	586
13, 5	661	36	654	1, 23b	586	8, 1-21	586
13, 22	656	36, 8	656	1, 24-27	586	8, 5	586
14-15	660	36, 20-35	486	1, 28-31	586	8, 5-9	585
15, 8-15	661	36, 22	645	1, 29	585	8, 8	585
16, 1-12	660	36, 25	486	2, 1-22	584	8, 10	585
16, 11	656			2, 5	585	8, 12	585
16, 14	660			2, 9	585	8, 15	585
17-20	660	1 Pe		2, 10	585	8, 15-16	581
17, 9	40	1, 6-7	66	2, 11	585	8, 17-21	586
20, 14s	448	1, 16	41	2, 16-19	585	8, 22-26	587
20, 20	660	2, 9	210	3, 1-35	584	8, 22-36	586
20, 34	656	3, 21	192	3, 12	583	8, 27-31a	587
20, 35-37	660			3, 18	336	8, 31b	587
21, 11-20	661	2 Pe		3, 20	585	8, 32-36	587
22, 7-9	660	1, 19-21	41	3, 21	585	9	147
24, 21	664	3, 5	86	3, 27-30	584	9, 1-6	186
24, 27	656	3, 16	69	3, 28	581	9, 4	586
25, 26	656	3, 16	117	3, 29-31	584	9, 5	604
26, 6-15	660			3, 34	586	9, 8	586
26, 22	656	Prov		4, 1	585	9, 13-18	586
27, 3-6	660	1-9	699	4, 1-27	584	9, 16	586
27, 3b-4	660	1-9	703s	4, 11	584	10s	147
27, 7	656	1-9	748	5	148	10-22	704
28, 5-8	661	1-9	748	5-7	704	10-22, 6	577
29-30	470	1, 1-7	585	5, 1-14	581	10, 1	577
29-30	543	1, 2	585	5, 1-23	584	10, 1-22, 16	573
29-32	660	1, 3	585	5, 2	585	10, 1-22, 16	578s
29, 3	237	1, 4	585s	5, 3-23	585	10, 1-22, 16	725
29, 13-14	542	1, 6	580	5, 9-14	579	10, 1-10	579
29, 25-30	662	1, 6	585	5, 13	584	10, 2b	577
29, 30	543	1, 7	581	5, 15-21	581	10, 3	583
30, 1-22	661	1, 7	585	6, 1-19	585	10, 3	586
30, 21	662	1, 8	584	6, 6-11	581	10, 4	581
32, 2-5	238	1, 8-9, 18	578	6, 14	585	10, 5	581
32, 30	238	1, 8-9, 18	580	6, 17	581	10, 6	583
32, 30	660	1, 8-9	573	6, 20	581	10, 6	586
32, 31	660	1, 10-16	584	6, 20-7, 27	581	10, 6b	577
32, 32	656	1, 11	584	6, 20-7, 27	584	10, 7	583
32, 33	660	1, 16	584	6, 20-35	585	10, 7	586
33, 11-13	660	1, 18	573	7	703	10, 8	579
33, 18	656	1, 18	581	7, 4	604	10, 8b	577
33, 19	656	1, 18-19	584	7, 6-23	581	10, 11	583
34-35	660	1, 19	584	7, 7	586	10, 11	586
34, 14	40	1, 20-21	586	7, 9	584	10, 11b	577
35, 13	357	1, 20-33	585	8	158	10, 12	581
35, 15	542	1, 22	586	8	621	10, 13b	577
35, 20-22	660	1, 22a	586	8	644	10, 16	583

10, 17	583	14, 1	581	17, 17	581	21, 26	586
10, 20	586	14, 2	581	17, 23	583	21, 27	583
10, 21	586	14, 8	585	17, 27	585	21, 31	583
10, 22	581	14, 9	581	17, 28	586	22, 3	585s
10, 27	583	14, 10	585	18, 5	581	22, 4	581
10, 27	586	14, 15	585s	18, 10	581	22, 4	586
10, 29	583	14, 18	586	18, 13	583	22, 6	581
10, 31	586	14, 21	581	18, 17	583	22, 9	581
10, 31-32	583	14, 26	586	18, 22	583	22, 11	579
10, 32	586	14, 27	581	19, 6	583	22, 12	583
11, 1	581	14, 28-35	579	19, 11	583	22, 15	586
11, 2	579	14, 30	581	19, 12	579	22, 17-24, 22	579
11, 2	581	14, 31	581	19, 13	581	22, 17-24, 34	578
11, 4	581	14, 34	581	19, 14	583	22, 17-24, 34	584
11, 4b	577	14, 35	581	19, 17	581	22, 22-23	584
11, 10b	577	14, 35	583	19, 21	582s	23, 1-2	584
11, 13	581	15, 1	579	19, 24	583	23, 4-5	581
11, 16	583	15, 3	581	19, 25	585s	23, 10-11	584
11, 17	581	15, 3	583	19, 26	581	23, 13	581
11, 19	583	15, 5	586	19, 26	583	23, 20-21	584
11, 21	586	15, 8	581	19, 29b	577	23, 22	581
11, 22	583	15, 11	583	20, 2	579	23, 26-28	584
11, 28	581	15, 12	586	20, 2	581	23, 29-35	581
11, 28	586	15, 16	586	20, 4	583	23, 29-35	584
11, 30	336	15, 18	581	20, 7	586	24, 16	581
12, 3	586	15, 18	583	20, 8	579	24, 20	597
12, 4	581	15, 20	577	20, 12	583	24, 21	581
12, 5	583	15, 20	583	20, 14	583	24, 23	581
12, 5	586	15, 25	581	20, 18	581	24, 26	581
12, 7	586	15, 27	581	20, 19	586	25-27	704
12, 10	586	15, 28	586	20, 20	581	25-29	573
12, 15-16	583	16, 1	582s	20, 20	583	25-29	577ss
12, 16	585	16, 1-9	581	20, 24	583	25-29	725
12, 17	583	16, 2	583	20, 24	585	25, 1	735
12, 22	581	16, 9	583	20, 28	579	25, 1-6	579
12, 23	585	16, 10-15	579	20, 28	581	25, 4	583
12, 28	581	16, 12	581	21, 1	350	25, 5	581
12, 31	583	16, 14	579	21, 1	583	25, 6-7	579
13, 4	583	16, 15	579	21, 2	583	25, 6-7	581
13, 5	583	16, 18	579	21, 3	581	25, 9	581
13, 5	586	16, 18	581	21, 3	583	25, 11	583
19, 9	597	16, 20	581	21, 9	581	25, 13	581
13, 10	581	16, 20	585	21, 9	583	25, 24	581
13, 10	583	16, 22	583	21, 11	586	25, 24	583
13, 14	584	16, 28	583	21, 12	585	26, 13-16	583
13, 16	585	16, 29	583	21, 17	581	26, 21	581
13, 20	581	16, 33	582	21, 19	581	27, 10	581
13, 22	584	17, 3	583	21, 19	583	27, 12	585
13, 24	581	17, 7	581	21, 24	583	27, 15	583
13, 33	585	17, 15-23	581	21, 26	583	27, 15-16	581

27, 23-27	581	1-11	405	8, 23	408	12, 33-13, 33	413
28, 5	585	2	150	8, 24-26	409	13, 2	413
28, 9	583	2, 1-12	391	8, 29	408	13, 11-32	437
28, 21	581	2, 3	297	8, 33-37	409	14	419
28, 24	581	2, 3	408	8, 41-53	422	14, 1-16	436
28, 24	583	2, 3-4	410	8, 46-53	669	14, 1-18	413
28, 25	583	2, 10-12	406	9, 1-9	422	14, 1-19	437
28, 27	581	2, 26-27	485	9, 10	661	14, 7-11	413
29, 4	579	3	150	9, 11-13	411	14, 19	413
29, 4	581	3-5, 14	405	9, 15-19	411	14, 19-20	406
29, 6	581	3-10	405	9, 15-24	231	14, 21-22	407
29, 6-11	583	3-11	409	9, 16-24	411	14, 21-24	408
29, 7	585s	3-11	411	9, 19	411s	14, 23	408
29, 11	583	3-11	726	9, 26-10	405	14, 25-28	407
29, 12	581	3, 2-3	408	9, 26-28	231	14, 25-28	423
29, 18	581	3, 2-3	411	9, 26-28	411	14, 29-31	407
29, 21	581	3, 2-3	660	10, 1-3	576	15, 1-2	424
29, 22	581	3, 4-14	412	10, 1-10	412	15, 1-7	407
29, 23	579	3, 4-15	576	10, 11	411	15, 3	408
29, 23	581	3, 4-15	579	10, 26-29	231	15, 4-5	409
29, 25	581	3, 9	725	10, 28	411	15, 11-14	408
30, 1	584	3, 15	440	10, 28-29	411	15, 16-22	407
30, 1-14	578	3, 15	724	11	405	15, 26	407
30, 4	584	3, 16-28	412	11, 1-2	409	15, 34	407
30, 14	584	4	148	11, 1-13	411	16, 1-4	437
30, 15-33	578	4, 1-5, 8	231	11, 7	411	16, 1-5	407
30, 15-33	584	4, 1-6	411	11, 14-25	231	16, 7-13	437
30, 18-33	584	4, 3	576	11, 14-25	411	16, 13	407
30, 33	581	4, 7-19	411	11, 15-17	230	16, 19	407
31, 1-9	578	5, 7-8	411	11, 21s	291	16, 24	407
31, 1-9	584	5, 9-14	576	11, 21-25	411	16, 26	407
31, 3-5	581	5, 9-14	725	11, 26-28	412	16, 29-30	413
31, 9	581	5, 10-11	574	11, 26-40	231	16, 31-32	407
31, 10-31	573	5, 11	725	11, 29ss	419	16, 31-33	414
31, 10-31	578	5, 12-7, 51	231	11, 29-39	412	17	406
31, 10-31	580s	5, 15-19, 25	405	11, 29-39	437	17	414
31, 10-31	584	6	412	11, 29-39	444	17-19	414s
31, 15-21	581	6-7	148	11, 36	422	17, 1-3	414
31, 22	672	6, 1	385	11, 40	412	17, 2	409
31, 23	585	6, 11-14	422	11, 41	411s	17, 3	416
		7, 13-51	412	11, 41-43	406	17, 16	419
		7, 48-50	422	11, 41-43	411	17, 17	415
		8	148	12	405	17, 17-24	415
		8	411	12-14	409	17, 24	415
1-2	230	8	738	12-14	413	18	415
1-2	397	8, 1-5	422	12-14, 20	406	18	436
1-2	399	8, 4	422	12, 1-20	413	18-22	437
1-2	405	8, 8	422	12, 16	402	18, 1	416
1-2	410	8, 12-13	409	12, 21-24	437	18, 4	414
1-2	437	8, 15-19	409	12, 26-33	413	18, 12	416
1-2	726						





Índice de citas bíblicas

2	724	19 A	563	34	558	50, 8-14	541
2, 1	557	19, 2-7	551	34	566	51	503
3	544	19, 8ss	749	34, 1-11	555	51	544
3	553	19, 8-15	551	34, 2-3	555	51	553
3	617	20	556	34, 4	555	51, 3-4	553
4	543	20	724	34, 5	555	51, 5-8	553
4	617	21	556	34, 6-11	556	51, 9-14	553
4	749	21	724	34, 37	704	51, 11	554
5	154	21, 2	111	36	569	51, 12	554
5	543	21, 3	153	37	558	51, 17	554
5	553	22	210	37	566	51, 19	554
5	617	22	543	37	568	51, 20-21	554
6	543	22	553	37	749	52	544
7	542	22	617	37, 3	376	53	541
7	544	22, 2-12	554	37, 9	376	53	546
7	617	22, 13-22	554	37, 11	376	53, 2	84
8	543	22, 20-22	554	37, 22	376	54	543
8	551s	24	544	37, 29	376	55	543
8	563	24	559s	37, 34	376	56	543s
8, 2	552	24, 7-10	724	38	558	57	543s
8, 4	552	25	154	39	542	57, 8-12	541
8, 6-9	552	25	553	40	555	58	543
8, 19	550	25	555	40, 14-18	541	59	543s
9	543	25	558	41, 10	557	59	569
9	584	25	584	42	563	60	438
9-10	153s	25, 13	376	42-72	541	60	448
9-10	540	26	358	42, 6	154	60	543s
9-10	558	26, 2	153	42, 12	154	61	543
9-10	566	27	154	43, 5	154	61	563
9, 1	543	27	544	44	553	62	542
10	584	28	563	44, 24	553	62, 12	584
12	543	29	544	44, 27	553	63	544
13	553	29	550s	45	543	63	563
14	541	29	563	45	556	65	544
14	546	29	724	45	559	66	555
15, 8-11	58	29, 1-2	551	45	563	67	543
16	516	29, 3-10	551	45	601	67	550
16	558	29, 11	551	45	605	67	555
16, 8-11	557	30	555	45	731	68	563
16, 10	568	30, 1	555	46	543	69	543
18	391	30, 3-4	555	46	558	69	569
18	544	30, 5	555	47	556	70	541
18	546	30, 6	555	48	544	70	544
18	555	30, 7-8	555	48	550	71	544
18	562s	30, 10	555	48, 15	543	72	428
18	724	30, 10	568	49	516	72	542s
18, 8-9	153	32	555	49	558	72	563
19	551	33	550	49	568	72	724
19	559	34	544	49, 5	573	72, 20	541
19	705	34	555	49, 16	568	72, 20	543

Índice de citas bíblicas

73	516	99	556	123	653	2, 27-36	436
73	558	100	550	124	555	3, 11-14	394
73	568	103	550	124	653	4-6	229
73-89	541	103	552	127	542s	4-6	391
74	617	104	439	129	555	4-6	396
75	448	104	548	130	553	4-6	398
75	543	104	550ss	130	653	4, 1-7, 1	389
76	543	104	563	130, 1-2	553	4, 1b-7, 1	394
76	558	104, 32-35	551	130, 3-4	553	4, 18	399
77	542	105	439	130, 5-8	553	5-15	389
78	563	105	540	130, 7-8	553	6, 15	399
78	566	105	550	131	653	7	399
78	751	105	566	131, 2	569	7, 2-17	389
78, 2	573	105	751	132	404	7, 2-17	394
78, 105	744	106	540	132	556	7, 3	399
79	553	106	550	133	357	7, 4	399
79	617	106	566	133-134	358	7, 8	398
79	669	106	751	135	653	7, 13	391
80	543s	107	596	135, 15-18	672	7, 13	394
80	553	107-150	541	136	550	7, 13-15	396
80	617	108	541	136	653	7, 15	399
81	543	109, 3	134	136, 2-3	566	8	394
82	448	110	448	137	530	8	732
83	553	110	556s	137	559	8-12	394
84	358	110	563	137	562	8, 5	400
84	543	110	724	142	544	8, 11-17	395
84	550	110, 1	557	144	544	8, 11-18	412
84	563	111	550	145	541	8, 15	289
86, 13	568	111	558	145	550	8, 22b	394
87	558	111	653	145	558	9	400
88	542	112	558	145-150	552	9-10	435
88	544	112	653	146	550	9-10, 16	389
89	404	113	550	147	550	9-10, 16	394
89	542	113	552	148	550	9, 2	395
89	556	113-118	552	149	550	9, 6s	394
89	563	114	550	150	541	9, 7	436
89	617	115, 4-8	672	150	550	9, 9	434
89	662	115, 17	617			9, 9	436
90	542s	116	653			9, 11	434
90-106	541	118, 22	557			9, 16	391
93	544	119	153s	1-2	565	9, 16	400
94	544	119	558	1-3	399	10, 5	400
95, 7-11	376	119	566	1-4	389	10, 5-6	436
96	540	119	705	1-4 1a	394	10, 9ss	420
96	544	119	749	1-7	388	10, 12	147
96, 7-8	652	119, 12	709	2	548	10, 12	573
97	556	119, 22-23	710	2, 1-10	394	10, 17ss	398
97, 7-9	567	119, 100	710	2, 1-10	397	10, 17-25	389
98	556	119, 176	710	2, 27-36	354	10, 17-25	394
98, 4-6	652	120	653	2, 27-36	394	10, 26-27	394

Indice de citas bíblicas

11	229	18, 20-27	396	1, 18	409	8	396
11	394	18, 28-30	396	1, 18	544	8	398
11	398	18, 30	396	1, 19-27	397	8	401
11	400	19, 1-7	396	1, 19-27	562	8	726
11, 12-14	394	19, 9-10	396	2-5	398	8, 1-14	230
11, 15	400	19, 10c-17	396	2-5, 4	396	8, 1-14	397
12	347	19, 13	413	2-5, 4	401	8, 15-18	402
12	394	19, 18ss	420	2-5, 5	389	8, 16-18	230
12	732	19, 20	435	2-20	389	8, 16-18	397
12, 6-11	399	19, 22-24	391	2, 1-4	230	8, 18	354
13-14	229	19, 24	436	2, 4	395	8, 18	661
13-14	391	20, 1b-10	396	2, 8-9	400	9	150
13-14	394	20, 1b-21, 1	396	2, 10-11	399	9	390
13-14	400	20, 18-39	396	3, 2	593	9	398
13-15	389	21, 3s	129	3, 2-5	396s	9	410
13, 7b-15a	395	21, 10	413	3, 14	457	9-20	391
13, 16-14, 46	395	21, 11-16	396	3, 33	147	9-20	397
14, 31ss	401	22	546	3, 33-34	397	10-11	230
14, 37ss	401	22-26	389	3, 33-34	562	10-12	390
14, 47	400	22, 3-4	615	5, 1-5	230	10-20	726
14, 47-52	397	22, 5	437	5, 3	395	11, 4-12	419
14, 52	400	22, 7	400	5, 4-5	399	11, 11	402
15	395	23, 1-13	396	5, 5	401	11, 13-18a	419
15	399s	23, 19	400	5, 6-8	390	11, 18b-20	419
15, 22	403	23, 19-28	396	5, 6-10	230	12, 1-4	147
15, 35	391	24	396	5, 11-12	230	12, 1-15	437
16	389	24, 14	573	5, 13-16	396s	12, 1-15a	391
16, 1-13	389	26	396	5, 17-24	230	12, 20	392
16, 1-13	395	27	389	5, 17-25	397	12, 26-31	230
16, 1-13	399	27	396	5, 17-25	401	13	390
16, 13	387	28	230	6	230	13-20	276
16, 14-23	389	28-30	389	6	396	14	390
16, 14-23	395	28, 3-25	396	6	398	14, 11	615
16, 18-23	562	29-30	396	6	565	14, 14	392
17	389	31	230	6, 5-16	562	14, 17	725
17	399	31	389	6, 17-18	724	14, 20	392
17-18, 5	395	31	396	7	335	14, 20	725
17, 7	147	31	655	7	342	14, 25-27	391
17, 12-31	395	31, 11-13	400	7	396	15-16	390
17, 13	400			7	398	15, 1-2	392
17, 28	395	2 Sam		7	557	15, 18	402
17, 32-39	395			7	721	16, 1-4	392
17, 55-18, 3	395	1	389	7	724	17-19, 9a	390
17, 55-58	395	1	399	7	738	17, 14	342
18-21	389	1-2	230	7, 1-17	437	18, 13-16	420
18, 10	562	1, 1-16	396	7, 12-16	469	19, 9b-20	390
18, 10-11	396	1, 17	147	7, 13	399	19, 9b-35	420
18, 12-16	396	1, 17	617	7, 14	662	19, 18-19	392
18, 17-19	396	1, 17-27	396	7, 16	662	19, 26-29	392
18, 19	434	1, 17-27	554	7, 22-24	399	20, 1	402

Indice de citas bíblicas

20, 23-25	397	1, 2-13	474	Tit	1, 3	519	
20, 23-26	230	1, 7	474		1, 7	518	
20, 23-26	354	1, 8	474	1, 12	80	1, 7-6, 8	518
20, 23-26	396	1, 9	474			1, 7-17	518
21	399	1, 11	474	Tob		1, 11	518
21	402	1, 14-18	474			1, 12	518
21-24	390	1, 18	474	1, 3-3, 6	674	1, 16	519
21-24	726	2, 1	474	1, 21-22	677	1, 16	646
21, 1-5	592	2, 1-3	474	2, 10	677	2, 1-4	519
21, 1-14	390	2, 3	474	3, 7-15	674	2, 1-4	685
21, 2	229	2, 4-12	474	3, 11	676	2, 1-14	518
21, 15-22	230	2, 4-15	474	3, 16-17	674	2, 5-9	518
21, 15-22	390	2, 7	474	4	148	2, 5-17	650
21, 15-22	397	2, 8-11	474	4	674	2, 8	519
21, 15-22	401	2, 13-15	274	4, 1	268	2, 10-13	518s
21, 19	661	3, 1-3	474	4, 3-19	677	2, 10-17	518
21, 20	402	3, 1-8	474	4, 10	66	2, 14	519
22	391	3, 4	474	4, 12	676	2, 14-17	518
22	397	3, 8	474	5, 1-3	674	2, 15	513
22	562	3, 9-10	474	5, 4-22	674	2, 15	519
23, 1-7	391	3, 9-11	474	6	675	3	355
23, 1-7	397	3, 9-20	474	7-9	675	3, 1	596
23, 1-7	562	3, 11-13	474	8, 5-7	676	3, 1-7, 9	518
23, 8ss	401	3, 12-13	474s	8, 15-17	676	3, 1-10	518
23, 8-39	230	3, 14-18a	474	9, 6	676	3, 8	518s
23, 8-39	391	3, 18b-20	474	10-11	675	3, 9	518s
23, 8-39	397			11, 14-15	676	3, 9c-10	518
23, 25	126	1 Tes		11, 17	676	3, 10	519
23, 34	126			11, 18	677	4, 1-6a	518s
24	390	5, 7	160	12	675	4, 6b-10b	519
24	399			12, 6	676	4, 6b-10c	518
24	437	1 Tim		12, 6	678	4, 8-10	646
24, 1	596			12, 6-10	677	4, 9	646
24, 1	660	3, 6	209	12, 12-14	676	4, 10	518
24, 9	402	5, 17s	69	13	675	4, 10a-14	518
24, 11-17	593			13, 1-19	676	4, 10c-14	519
24, 24	661	2 Tim		14, 1-11	675	5	519
				14, 7	676	5-6, 8	518
		Sant		14, 8	677	5, 1-4	519
				14, 10-11	677	5, 5-11	519
1, 19	66					6, 1-8	519
2, 25	377	3, 14	41			6, 9-14	518s
		3, 14	193	Zac		6, 9-15	249
		3, 15s	41			6, 10	519
		3, 16	36	1-8	445	6, 10-17	651
		3, 16	38	1-8	518	6, 11	518
1	486	3, 16	42	1-8	532	6, 11-13	519
1-2	643	4, 13	79	1-8	651	6, 12	519
1, 1	474			1-8	746	6, 15	518s
1, 2-2, 3	474			1, 1-2, 9	518	7, 1-3	518s
1, 2-3	474			1, 1-6	518		

7, 3	620	8, 19	490	10, 1-2	532	12-14	532s
7, 4-6	518	8, 19	554	10, 2-11, 3	533	12, 1	525
7, 4-14	518s	8, 19	620	10, 2-3	532	12, 6	404
7, 5	554	8, 20-23	518s	10, 3	643	12, 7ss-13, 1	533
7, 7	438	9-11	532s	10, 3-11, 3	532	12, 10	533
7, 7	518	9-14	185	10, 6	532	12, 10-14	533
7, 7-8	519	9-14	445	10, 7	532	12, 11	532
7, 8-12	652	9-14	531ss	10, 10	513	13, 1-6	438
8	449	9-14	747	10, 10	532	13, 2-6	448
8, 1-17	518	9-14	755	10, 11	532	13, 2-6	747
8, 3	519	9, 1	525	11, 1-17	532	13, 6	440
8, 4-5	519	9, 1-8	532	11, 3	532	13, 7	532
8, 7	513	9, 9-10	404	11, 4	532	13, 7-9	532
8, 10	518	9, 9-10	532s	11, 5	532	14	528
8, 12	519	9, 11-12	533	11, 7	404	14	532s
8, 14-17	519	9, 11-17	532	11, 8a	533	14, 8	529s
8, 16-17	652	9, 13	532	12-13, 6	532		
8, 18-19	518s	9, 16	532	12-14	515		

ÍNDICE ANALÍTICO SUMARIO

Aarón 229 346 351 354ss	en Josué 376
Abdías 530s	en los Jueces 387
Aben Ezra 284	en P 353
Abiatar, v. Ebiatar	en los profetas 289 454 733
Abimélek 381	nueva 479 489 739
Abner 230 389	<i>Alleluia</i> 541
Abraham 227 276 278 338 344	Almah 469
Absalón 390ss	Alt, A. 328s 367
Acab 232 407 413ss	Amalecitas 341 389
Acáz 236 420 468s	Amasis 243 247
Acción de gracias 555s 563 683	Ambrosio, san 569
Acomodación 214s 216	Amen-En-Ope 575 579 584
Actualización de las Escrituras 184ss	Amenofis IV 227 551
732 740	Amirteo 253
Adad Nirari III 233	Ammonitas 229 490
Adán 276 336s	Amor de Dios 349 458 567 603
Adiabene 113	Amós 451-455 732
Administración real 722; v. Escribas	Amurru 226
Afeq 229	Anales 416 725
Ageo 249 516	Analogía de la fe 195
Agur 580 584	Anatema 371 376
Agustín y la Escritura 61 68 82 114	Anatot 483s
358 490 569	<i>Anawim</i> , v. Pobres
Ahimaás 393	Anciano de días 635
Ahiqar 575 677	Andrés de San Víctor 284
Ahiram, inscripción de 97	Ángel de Yahveh 338 421
Ahiyyá de Siló 412 437 444	Angelología 515 523s 529 596 637 676
Ahura-Mazda 250s	Ansán 241
Akhenaton, v. Amenofis IV	Antálcidas, paz de 254
Akitu 508 512	Antígono 258
Albright, W.F. 304 317 passim	Antíoco III 259s
Alcimo 263 690	Antíoco IV Epifanes 261 636ss 640s
Alegoría 190 194 211 604 623	686ss
Alejandro 256 533 636	Antioquena, recensión 130s
Alejandro Janneo 266	Antológico, estilo 744
Alepo, manuscrito de 104	Antropomorfismos 333 344
Alexandrinus, manuscrito 108 118	Año nuevo, fiesta de 556 725
Alfabeto 97	Apocalipsis 161ss 747
Alianza 343	y el canon 70
de David 403 428	en Daniel 637ss
en Ben Sirá 705	en Ezequiel 501

- en Isaías 522-524  
 Apócrifos 69 71 111  
 Apóstoles y el canon 77  
 Apries, v. Hofra  
 Aqaba 231 234  
 Aquiba 101 600  
 Aquior 682  
 Árabes 239 241, v. Nabateos  
 Arameísmos 596 608 613; v. Arameos, Lenguas bíblicas  
 Arameos 223 232 400  
 Ararat, monte 234  
 Arca de la alianza 349 389 394 422 717-720 724  
 Arca de Noé 353  
 Ardis 240  
 Aristeas, Pseudo- 41 58 106 273 274  
 Aristóbulo 266  
 Aristóbulo II 266 269  
 Armenias, versiones 115 121  
 Armonización 126 130  
 Arpad 235  
 Arqueología  
     bíblica 166-169  
     oriental 169s  
     y Jonás 527  
     y Josué 371-373  
     y el Pentateuco 294 304-310 317s  
     y los libros de los Reyes 411 426s  
     y los libros de Samuel 400  
 Arquetipo 125 130  
 Arsam 253  
 Artajerjes I 76 251s 648s  
 Artajerjes II 253 648  
 Artajerjes III 254 680  
 Asaf 542  
 Asarhadón 239s 677  
 Asdod 237s  
 Asirobabilios 221ss passim  
 Asistencia del Espíritu Santo 46  
 Asmodeo 676  
 Asmoneos, v. Macabeos  
 Astruc, J. 285  
 Asur, v. Asirobabilios  
 Asurbanipal 123 240s 305  
 Asurnazirpal 233  
 Atalía 233  
 Atanasio y el canon 61 67s  
 Atenas 251  
 Autenticidad 62  
     de la Vulgata latina 83  
     Autobiográficos, relatos 143 444s  
     Autor divino 42 44 48 53 81  
         humano 43 45 48 53 62 80  
         pluralidad de autores 54s  
     Autoridad divina de la Escritura 40s  
     Ay 366 369 372  
     Ayuno 521 528 554  
     Azarias 234  
     Azriau de Yaudi 426  
     Baal 143 414-417 435 458 485  
     Babel y la Biblia 309  
     Babilonia 240 244 250; v. Asiro-Babilonia  
     Bagothi (o Bagoas) 252 680  
     Balaam 292 315 341 439  
     Baltasar 246 635 668  
     Bar Kosiba 101  
     Baruc 50 481 739  
         libro de 66 667-672  
     Bea, A. 280 323 335 621  
     Beduinos 320  
     Behemot 591  
     Behistún 248 516  
     Beisán 167 317  
     Bel y el Dragón 709s  
     Belén 461 611  
     Ben Aser 104  
     Bendiciones 328 550 676  
     Bengel 128  
     Ben-Hadad 232  
     Benjaminitas 319  
         en Israel 374 384  
     Ben Neftalí 102 104  
     Benoit, P. 50 53 58 78  
     Ben Sirá 100 463 540 580 637 701-706  
     Bentzen, A. 146s 398  
     Berenice 259  
     Bestias apocalípticas 635  
     Betel 339 345 372 452 519  
     Bet-Semes 167  
     Betulia 682  
     Bezae, *codex* 118 129  
     Bildad 594  
     Bondad de Dios 446 550 553 698  
     Booz 611ss  
     Bronce, edad del 167; v. Arqueología 167  
     Bultmann, R. 156s

- Cades 223 309 718 721s  
 Caldeos 233 237ss 477s  
 Calné 235 453  
 Calvino y el canon 73  
 Cambises 247 253  
 Canaán 97 225 310 337  
 Canciones 147  
 Cano, M 45  
 Canon y canonicidad 60 95 609 627 633 664  
 Canonicidad 69-71  
     de la Sabiduría de Salomón 70  
 Canonización  
     activa y pasiva 62  
     de los libros sapienciales 64  
 Cantar de los cantares 600-609 749s  
 Cánticos 548s; v. Cantos de amor, Débora, Moisés, Salmos  
 Cantos  
     de amor 143 600  
     del siervo 506 510-514 522 554 745  
 Carmelo 416  
 Carta de Jeremías 671s  
 Cartago 234 248 260  
 Casiodoro 115  
 Casitas 124 222s 238  
 Cerámica 167; v. Arqueología  
 Cesarea  
     escuela de 110 124  
     texto 130  
 Cíaxares 242  
 Ciclos 278 338s 718  
 Ciencias y Biblia 86  
 Cimerios 237  
 Cirene 243  
 Ciro el Grande 241 244 246s 355 505 508  
 Ciro el Joven 253  
 Cisma 406 412 715  
 Citas explícitas e implícitas 84  
 Ciudades levíticas 368  
 Civilización y los profetas 455  
*Claromontanus, codex* 119  
 Clermont-Ganneau, C. 309  
 Códice 104 117 119  
 Código de la alianza 330 343s 719 723  
 Código de Hamurabi 275s  
 Comisión bíblica 27  
     e Isaías 463 506  
     y Pentateuco 300ss 306ss 323ss  
     y Salmos 545 557  
*Comma iohanneum* 20  
 Compilaciones 454  
 Complementos, teoría de los 286  
*Complutensis* 109  
 Comunidad  
     de Israel 652  
     e inspiración 56  
 Concilios de Cartago 71  
 Concordancias 107 138  
 Concordismo 86 306  
 Confesión  
     de los pecados 669 709  
     de la Rochelle 74  
 Confesiones de Jeremías 486 618  
 Conocimiento de Dios 441 447 487 489 509  
 Consolación, libros de 482 504-509  
 Constantinopla, concilio II de 87  
 Contaminaciones 125  
 Contexto 83  
 Conversión 454 474 510 521  
     de los paganos 652  
 Copistas, falta de 123s  
 Coptas, versiones 115 120  
 Corán 103  
 Corazón 350  
     nuevo 502  
 Coré 354 542s  
*Corporate personality* 511s  
 Cos 268s  
 Creación 311 336 587  
 Creso 246  
 Creta 309  
 Criterio  
     de canonicidad 72ss  
     de la inspiración 72ss  
 Crítica  
     bíblica 48 53 99  
     histórica 95 163-176  
     textual 101 122-136  
     de los libros deuterocanónicos 671s 673 679 685 702 708  
     del libro de Jeremías 480  
     del libro de los Salmos 546  
 Crónicas, libro de las 357 404 615 619 654-664  
 Cronista, el 646-664  
 Cronología 226 229

- en el libro de los Jueces 385  
 en los libros de Esdras-Nehemías 648-650  
 en los libros de los Macabeos 686s 693s  
 en los libros de los Reyes 424ss  
 Cullmann, O. 74  
 Culto 320s 334  
 en el Pentateuco 341 344 353-356  
 en los Salmos 549  
 y los profetas 447 474-477 485 529 738  
 y Sabiduría 576; v. Decálogo cultural, Liturgias  
 Culturales, profetas, v. Culto  
 Cumplimiento de las Escrituras 189; v. Jesucristo  
 Cunaxa 253  
  
 Chester-Beatty, papiro 108 117 143  
 China 175  
 Chipre 238  
 Chobar, v. Kabaru  
 Chrisman 46  
  
 Damasco 231-234 passim  
 Dan, santuario de 384  
 Dan(i)el 640  
 Daniel 595 599 634-644  
 Darío 248s 516 518  
 Darío el Medo 637  
 Darío II 252s  
 Darío III 255  
 David 230s 389-404 721s  
 en el libro de las Crónicas 661  
 en el libro de Rut 611-615  
 y los Salmos 542ss 561ss  
 Débora 378 380 382 386 550  
 Decálogo 105 277 279 329 343 349 458  
 cultural 334 723  
 Dedicación 686 690 693  
 Deissmann, A. 117 159s  
 Delos 265 268  
 Demetrio Soter 263 686  
 Demetrio II 264 687  
 Densidad de las poblaciones 235  
*De profundis* 553  
 Desaparición del arca de la alianza 489  
 Desarrollo de la revelación 599 626  
 700 748  
 Desierto, tema del 458  
  
 Destrucción del templo 429  
 Deuterocanónicos, libros 66 73 79  
 666ss  
 Déutero-Isaías, v. Segundo Isaías  
 Deuteronomio 273 280 287 289 292  
 319 322 343-351 733  
 y canon 65  
 y los deuterocanónicos 670 689  
 y los hagiógrafos 579 585 612 659  
 y los profetas 442 455 459 480 486 525  
 y los salmos 563  
 Déutero-Zacarías, v. Segundo Zacarías  
 Devreesse 110  
 Dhorme, E.P. 133 142 221ss 397 589  
 Día de Yahveh 454 474 500 509 521  
 524 528 530  
 Diacríticos, puntos 102  
 Diadocos 257 533  
 Diálogos 150 453  
 Diáspora 106 260 273s 521 529 533  
*Diatessaron* 117 120  
 Dictada, inspiración 42 45  
 Dictado de cartas 123  
 Díez Macho, A. 103 111s  
 Diezmos 279 289 525  
 Diluvio 276s 305 337 353  
 Discernimiento  
 de espíritus 437  
 de profetas 442  
 Discurso de consolación 670 742  
*Divino afflante Spiritu*, encíclica 83 88  
 90 137ss 204 209 302 323  
 Documentos  
 de historia 169s 396 411 687s  
 del Pentateuco 281 286 326  
 Dodecaprofetón 533; v. Profetas menores  
 Dor 236  
 Driver, G.R. 97s 135 144 253  
 Driver, S. 218 290 341 passim  
 Duplicados 279 397 494 577  
 Dupont-Sommer, A. 126 221  
 Dura-Europos 101 117  
 Dur-Sarrukin 238  
 Dussaud, R. 317 609  
  
 Eben-Ézer 385  
 Ebiatar 393  
 Ecbátana 241 674  
 Eclesiastés, v. *Qôhelet*

- Eclesiástico, v. Ben Sirá  
 'Edah 352 661  
 Ediciones bíblicas 133s  
 Edom y edomitas 227 230ss 234 522  
 527 530 598  
 Efusión del Espíritu de Dios 528  
 Egipto 221ss  
 Ehúd 380  
 Eichhorn 286  
 Eichrodt, W. 712  
 Eissfeldt, O. 294 303 315 322 367 384  
 El 354 590  
 Elam 239s  
 Elefantina 98 110 248 252 357 677  
 Elías 413-417 437 731  
 Elifaz 594  
 Elihú 591s  
 Elohistas, textos 281 286 291 316 330  
 343-347 348 383 397  
 Elqós 475  
 Eltequeh 238  
 Emmanuel 465 469ss  
 Engnell, I. 321s 468 562  
*Enkrateia* 700  
*Ephraemi, codex* 108 118  
 Epicureísmo 622  
 Epigrafía bíblica 168 328s  
 Epístolas, género literario 159  
 Epístolas de san Pablo 117 160s  
 Epónimos 339 717  
 Epopeyas 335  
 Eqrón 238  
 Erasmo 128  
 Esaú, v. Edom  
 Escatología 494 515 529 532 554 608  
 734 746  
 Escitas 239 245 249 487  
 Escritos bíblicos arameos 637 646s  
 Escritura aramea 98  
 Escrituras 96  
 y tradición oral 146  
 Escuela de Isaías 735  
 Esdras 64 252 254 356 524s 614 645-  
 653  
 libro cuarto de 41 110 603  
 Esparta 268s 687  
 Esperanza 376  
 Espíritu de Dios 36 42 44 417 436  
 Espíritu y letra 189s 194 196s 199  
 Espíritu nuevo 503  
  
 Espiritual, sentido 213s; v. Sentido de la Biblia  
 Esquilacte 249  
 Estela de Beisán 169  
 Estela de Merneftah 169 228  
 Ester 100 628-633  
 Esyón-Géber 231 412  
 Eterno, el 671  
 Etiologías 150 373 717  
 Etnología y Biblia 320  
 Eusebio  
 y el canon 70  
 y el Pentateuco 284  
 y los manuscritos 124  
 Eva 333  
 Ewald 286  
 Excavaciones de Gézer 167 310  
 Exégesis cristiana 192  
 de los Evangelios 187  
 judía 183ss 358-360  
 Exhortaciones 350s 443 517 528 696  
 Exilio 243 352 491ss  
 Éxodo 226ss 304  
 libro del 273ss  
 nuevo 458 509  
 Expiaciones, fiesta de las 355 554  
 Éxtasis profético 439-441 495 499  
 Extensión de la inspiración 79  
 Ezequías 237-239 350 406 469-472  
 473s 577 734  
 Ezequiel 292 491-504 515s 519 598  
 740s 750  
 libro de 494s  
  
 Faltas comunes 131  
 Familias de manuscritos 124  
 Fariseos 266 689 705  
 Fe 185s  
 en el libro de Josué 375  
 en los hagiógrafos 583 623 629  
 en los profetas 447 466 472  
 Fecundidad 332s 340  
 Felicidad 336 568 582 676 700  
 Fenicios 225 234  
 Ferrar 125  
 Field 109  
 Fiestas, v. Expiaciones, Año nuevo, Pascua, Pentecostés, *Purim*, Tabernáculos  
 Filacterias 101

- Filisteos 228s 381 385 389ss  
 Filistina 168  
 Filodemo de Gádara 261  
 Filón de Alejandría 284 696  
 Firkowitsch 102 104  
 Flinders Petrie 309  
 Florencia, concilio de 71  
 Formas, historia de las 145s 155 311-316  
 Formas literarias de los salmos 147 704  
 Fragmentos, hipótesis de los 286  
 Franzelin 46  
 Fraortes 242  
 Freer, manuscritos 108 118  
 Frigios 238  
 Fuad, papiro 107  
 Fundamental, escrito 293
- Gabaón 370 374  
 Gabaonitas 402  
 Gabriel 636ss  
 Gad, profeta 437  
 Gad, tribu 232  
 Galilea 236 266  
 Gattungen, v. Formas  
 Gaumata 248  
 Gaza 236s 256  
 Gedeón 229 381  
 Gehazi 417  
 Gelboé, montes de 230  
 Genealogías 281 655 718 727  
 Génesis, libro del 273ss  
 Gézer, calendario de 98  
 Giezi, v. Gehazi  
 Giges 240  
 Gilgal 365s 394 437  
 Gilgamés 305  
 Ginsburg 104s  
 Glosas 55 561  
 Glueck, N. 318  
 Godolías 243 490  
 Goliat 396  
 Gracia 346 459 *passim*  
 Graf, K. 287  
 Gregorio de Nisa 358 569  
 Gressmann, H. 314 381 397 *passim*  
 Griesbach 122 128  
 Gubaru 637  
 Guebirah 469  
 Guenizá de El Cairo 102s 109 111
- Guerras de Yahveh 330 719  
 Guidi, I. 327  
 Gunkel, H. 311s 314s 440  
 Gutenberg, Biblia de 94
- Habacuc 476-479 739  
 Habiru 226 319  
 Hadad-Ézer 230 232 426  
 Haggada 184 640ss  
 Hagiógrafos 39 100 535ss  
 Halaka 184  
 Hallel 552  
 Hamat 230 234  
 Hammurabi 222  
 Haneberg 45  
 Hannón de Gaza 237  
 Harkavy 102  
 Harrán 242 425  
 Hasor 228 373 380  
 Hatch-Redpath, v. Concordancias  
 Hazael 233 418  
 Hebreo, v. Lenguas bíblicas  
 Hecateo de Abdera 258  
 Hechos de los Apóstoles 158s  
 Helenismo 260 699  
 Heliodoro 690s  
 Hemán 542  
 Hempel, J. 315 351  
 Herem, v. Anatema  
 Heródoto 239 241 243 630s  
 Hesed 459 461 567  
 Hexapla 102 114  
 Hexateuco 273 367  
 Hicsos 222  
 Hijo de hombre 502  
 Hijos de profetas 419 437s  
 Himnos 550-552 563 704 709  
 de Sión 550  
 Hiram 230s  
 Hirbet Kerak 168  
 Hircania 245 254  
 Hircano, Juan 264-267 687  
 Hircano II 266 269  
 Historia 150 170s 691 726  
 e inerrancia 87ss  
 y el Cronista 651 658-661  
 y el libro de Esdras 629s  
 y el libro de Judit 680s  
 y el libro de Rut 614s  
 y Josué 370-375

- y Jueces 384-386  
 y los libros de los Macabeos 686 691  
 y los libros de los Reyes 416 423-426  
 y los libros de Samuel 399-402  
 y los profetas 476  
 y las tradiciones 717  
 Hiititas 222ss  
 Hódayôt 556; v. Qumrán  
 Hofra 243 500  
 Hokmâh 585; v. Sabiduría  
 Hölscher, G. 439s 492  
 Hoonacker, van 298 649  
 Horeb 228 280 346s 416  
 Horitas 226  
 Horma 341  
 Hugo de San Víctor 44  
 Hulda 422  
 Hulst, mons. 86  
*Humani generis*, encíclica 324  
 Humanismo 350 705  
 Hummelauer, F. de 298  
 Hupfeld 286
- Idolatría 346 350 377 387 428s 449  
 452 458 474 499 507 567 635 672  
 698 731  
 Iglesia 352 428 503 514 557 644 670  
 y canon 74 78s  
 y Escrituras 45 58 205s  
 Ilgen 286  
 Imagen de Dios 332 353  
 India 146 175 257 263  
 Inerrancia 42s 60 82ss  
 Influencia del Deuteronomio 363 370s  
 383 399 408ss 736  
 Inmortalidad, v. Vida futura  
 Inocente I 71  
 Inspiración 36 40 44ss  
 de los autores sucesivos 55  
 de los escritores 42 56ss  
 de los Setenta 58  
 de los títulos de los salmos 545  
 subsiguiente 45  
 Instalación de los israelitas en Canaán 374s  
 Instrumentalidad 43 45 49 53  
 Interés personal 635; v. Retribución  
 Ipuver, profecía de 144  
 Irán 245  
 Ireneo 66 69 472
- Isaac 338s  
 Isaías 55 236 238 420 462-472 734s  
 libro de 463s 504ss 519s  
 Isbaal 230 389  
 Isembiehl 470  
 Ítala 114  
 Itobaal 232
- Jacob 227 339ss 344s  
 Jahn 46  
 Jamnia, sínodo de 66 72 587  
 Jasón de Cirene 689  
 Jebuseos 230  
 Jefté 381  
 Jehovista 348  
 Jehú, rey 233 235 418 425  
 Jehú Ben Hananí 437  
 Jeremías 243 478-490 585 739  
 y Baruc 50 64 481  
 libro de 479-483 739  
 Jericó 167 365 371ss  
 Jerjes 250 630 636  
 Jeroboam 405 413  
 Jeroboam II 234 452  
 Jerónimo  
 en la inspiración 58  
 y el canon 68 71  
 y el Pentateuco 283  
 y la inerrancia 82  
 y las recensiones 124  
 y las versiones 109 115 121  
 y los profetas 515 534  
 y los salmos 547  
 y Tobias 673  
 Jerusalén 230 309 401 721-729 *passim*  
 purificada 522  
 Jesucristo  
 y Daniel 644; v. Mesianismo  
 y David 404  
 y Job 599  
 y Josué 377  
 y el Pentateuco 358 360  
 y el *qôhelet* 627  
 y la inerrancia 82  
 y las Escrituras judías 41 77  
 y los libros de los Reyes 428  
 y los profetas 449 469 489 513 533  
 y los Salmos 557  
 y su cumplimiento 189s 758  
 Joánica, literatura 158

- Joás de Israel 233 419  
 Joás de Judá 420  
 Job, libro de 589-599 748  
 Joel 528-530  
 Jonás 526s  
 Jonatán 230 396  
 Jonatán Macabeo 263 687  
 Jonia 240 245  
 Josafat, valle de 528  
 José 227 339s 345 348 582  
 Josefo 56 65 76 256 284 363  
 Josías 242 406 485s 737s  
 Josué 228 346s 365-377  
 Jotam 468  
 Judá 229 334 339  
 Judaísmo 515 638 646 652 704 743  
 746ss  
 y Ezequiel 504  
 y helenismo 692 754-758  
 Judas Macabeo 262s 686  
 Judit 679-684 756  
 Jueces 229 378 723  
 libro de los 378-387  
 Juicio 458 461 515 529 643 684 696  
 Justicia 454 459 461 478 567 585 676 699  
 social 448s 452 458 525 652 704 733
- Kabaru* 498  
 Kahle, P. 103 107 111  
 Kamós 232 381  
 Kannu, contratos de 236  
 Karatepe, inscripción de 170  
 Karkemis 234 237 242 310 425 487  
 Kennicot 105  
*Kereti y zakkala* 229  
*Ketubím* 39 535ss 755  
 Kimchi, David 284  
 Kittel, R. 103  
 Kleinhans 302  
*Koridethi, codex* 119 130  
 Korsabad 238  
 Kuenen, A. 287s  
 Kuyundik 241
- Labán 227 339 345  
 Lachmann 122  
 Lagrange, M. J. 48ss 53 55 70 77 129  
 y el Pentateuco 298  
 Lakís 228 373  
*Lamed auctoris* 542
- Lamentaciones, v. Súplicas  
 de Jeremías 616-620  
 Laodicea, concilio de 61 68 71 667  
 Latinas, versiones 113ss 120ss  
 Leclerc, J. 285 587  
 Lectura cristiana de la Biblia 180s  
 Lecturas sucesivas 80 561  
 Lemuel 580 584  
 Lengua de los arameos, v. Lenguas  
 bíblicas  
 Lengua de Asur 98  
 Lenguas bíblicas 94 137ss 250  
 Lenormant, F. 79 306  
 Leontópolis, templo de 263  
 Lessius 45  
 Leviatán 524 591  
 Levirato 612s  
 Levitas 357 496  
 Levítico 273 354ss  
 Ley, v. *Tórâh*  
 de los sacrificios 293 355  
 Leyes orientales 276 320  
 Libros sapienciales 147 573ss 667 676s  
 su canonización 64  
 Lilit 522  
 Límites  
 de la crítica bíblica 179s  
 de la historia 180  
 Lisias 690  
 Lisímaco 708  
 Listas de nombres 97  
 Literal, sentido 208ss 215; v. Sentido  
 de la Biblia  
 Literarios, géneros 84 88ss 208 324  
 en el Antiguo Testamento 145-151  
 295 666 679s  
 en el Nuevo Testamento 155-162  
 en los profetas 442-445  
 en los Salmos 541 548-559  
 Literarios, procedimientos 318 327  
 Literatura  
 de los asirobabilonios 124 142 305s  
 575 592s  
 de Egipto 123 575 592s  
 Liturgias 559ss 565 662 670 750  
 Litúrgico, de los libros sagrados, uso  
 41 61 315 609 620 677s 684 706  
 Lods, A. 284 294 328 336 384 638  
 Loisy, A. 83  
 Luciano de Antioquía 124

- Lúculo 257  
 Lusseau, H. 48 52  
 Lutero 7  
 Lyonnet, S. 121
- Macabeo: 262-267  
 libro segundo 689-693  
 libro tercero 631  
 libros de los 686-689  
 Magos 246  
*Mahhu* 415  
 Maimónides (Moisés) 359  
 Malaquías, libro de 524-526  
 Maldiciones de Siquem 347  
 Manasés 241  
 Manuscritos bíblicos 99; v. Qumrán  
 Manuscritos de los profetas 100 104;  
 v. Literarios, géneros  
 Maratón 249  
*Marchalianus, codex* 108  
 Marción 69 77  
 Mardoqueo, día de 632  
 Marduk-Apal-Iddin, v. Merodac-Ba-  
 ladán  
 Maresá 260 310  
 Mari 222 317-319 435  
 María y Judit 684; v. Maternidad sal-  
 vífica  
 Mártires 692 709  
*Mâšâl* 573s 704 734  
*Maskil* 542  
 Masoretas 102ss 124  
*Massá* 443 465 531  
 Massá (ciudad?) 580  
*Maššebot* 310  
 Matatías Macabeo 686  
 Maternidad salvífica 336 469  
 Mati'ilu 143  
*Matres lectionis* 99 102s 106  
 Matrimonio 525 559 581 601 612-614 676  
 de Oseas profeta 456s 733  
 Mazdeo 251  
 Medos y Media 233 237 242 245ss 508  
 Megidó 167 242 310 411 425 486  
*Megillót* 536 755  
 Melitón de Sardes 67  
 Melqart 416 437  
 Melquisedec 557 724  
 Menahem 235 425  
 Menasseah 542
- Mercati, C. 110  
 Meribbaal 390  
 Merikaré 332 575  
 Merk 132  
 Merneftah 226ss  
 Merodac-Baladán 237-239  
 Mesá 98 232 418  
*Mesállm* numéricos 584  
 Mesianismo 334 342 404 462 467 469  
 472 503 505 508 513 519 532 554  
 557 567 577 612 642 662 671
- Método  
 exegetico 190s  
 histórico 163  
 Michigán, papiro 118  
 Midas 237  
 Midráš 101 183-187 527 585 640-642  
 657s 708 744 750s
- Miktam* 542  
 Mileto 249  
 Miló 238  
 Miller, A. 218 302 604 673  
 Miqueas 460-462  
 Miqueas ben Yimlá 414 437  
*Miserere* 553  
 Mispá 389 394 490  
 Misterio de Jesucristo 193ss 202s 213  
 215  
 Mitanni 222  
 Mitologías 142 311s 325  
 Mitridates 264-267  
*Mizmor* 539  
 Moab 230ss 292 611  
*Mohar* 457  
 Moisés 55s 97 273 290 296s 323 328-  
 330 340s 345-347 348s 354 719s
- Molok 469  
 Monedas 99  
 Monoteísmo 349 455 505 507 510 567  
 662 728  
 Montano 69  
 Moral y Biblia 85 343ss 447 683  
 Moriah, monte 403  
 Mowinckel, S. 448 463 480 556 passim  
 Muertos, libro de los 329  
 Mujer fuerte 584  
 Muratori, canon de 69  
 Música  
 en Israel 154ss  
 en los Salmos 543



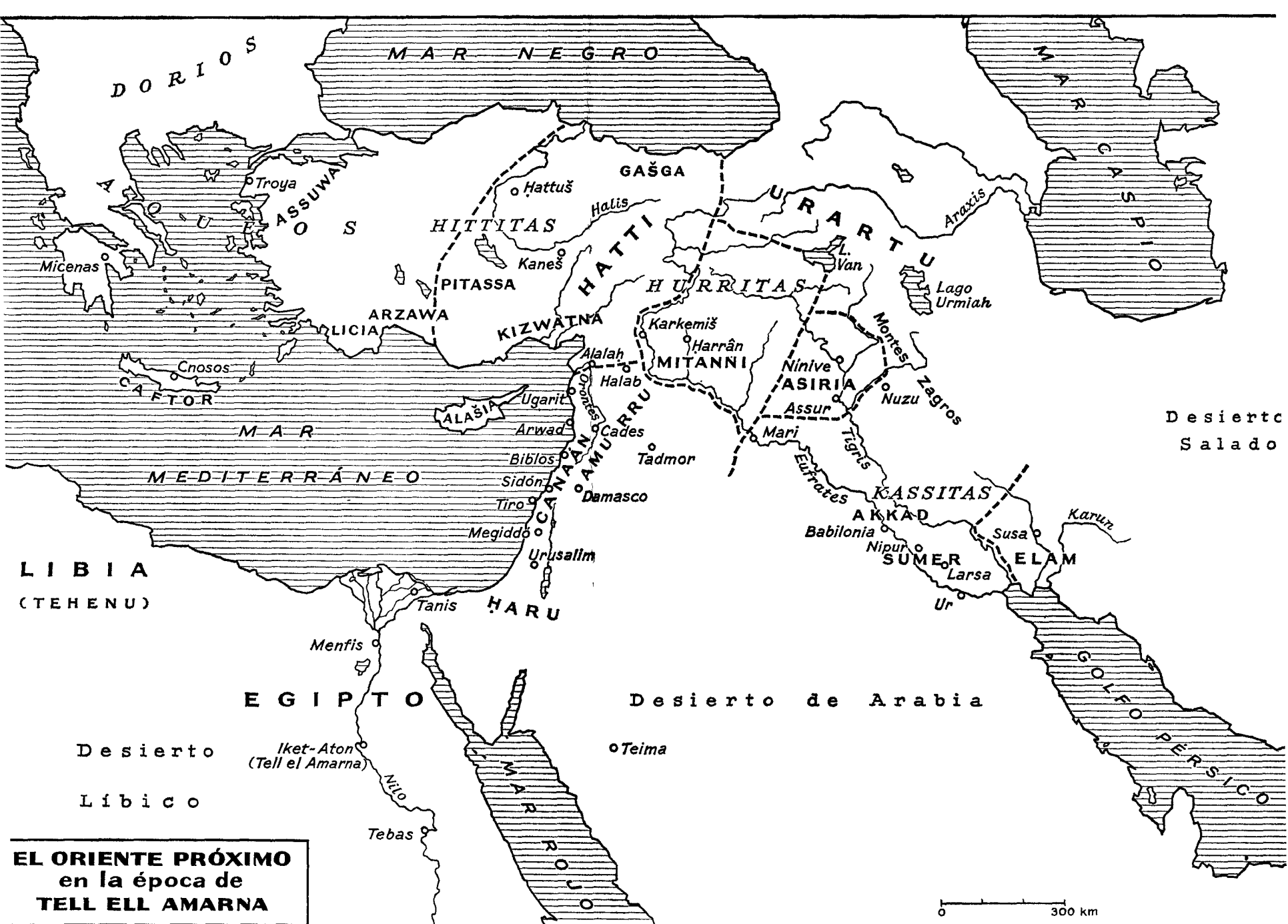
*Muški* 237  
 Naamán 417s  
 Nabateos 266 269 530  
*Nabl'* 433 576; v. Profetas  
 Nabonido 244 246 637 639  
 Nabopolasar 242  
 Nabot 415  
 Nabucodonosor 242-244 310 487 635 641 668  
 Nabunaid, v. Nabonido  
 Nacionalismo 334 449 467 531 738 747  
 Nag-Hammadi, textos de 120  
 Nahúm 475s 739  
 Napata 236  
 Narraciones bíblicas 148s  
 Nash, papiro 99  
 Natán 342 396 399 437  
 Nazireato 340 382 436  
 Necao II 242 486  
 Neferites 253  
 Négeb 227s  
 Nehemías 40 110 252 289 614  
 Neher, A. 360  
 Neirab, estelas de 170  
*Nequddôt* 102  
 Neutro, texto 129  
 Newman, C. 79  
 Nicanor 686  
 Nicolás de Damasco 269  
 Nínive 526s  
 Nitocris 244  
 Noé 337  
 Noemí 611-615  
 Noth, M. 322 367 477 passim  
 Números 273 340 344 354  
 Nun 102  
  
 Obediencia 376 403 567 582 703  
 Oblación pura 526  
 Ofel 238  
 Ofir 231 234  
 Olofernes 680  
 Omrí 232s 418 425  
 Onías III 690  
 Onías IV 263  
 Onomástica 143  
 Onquelos 111  
 Optimismo 248 551 609 624  
 Oración de Jeremías 617  
 Oraciones 408 483 554 669 676 682 692 699 704 708  
 Oral, transmisión 146 321 368 716 729  
 Oráculos 435 442 559; v. Massá  
 Orígenes 195 214  
     y el canon 67 70  
     y el Pentateuco 358  
     y los textos 110 124 130  
 Original, pecado 325  
 Originales, textos 94s  
 Oseas, profeta 455-460 485  
 Oseas, rey 236  
 Osorkón 233  
*Ostraka* 98 128 426  
     de Lakís 98 243  
 Otniel 380  
 Oxirincó, papiro de 101 108  
 Ozías 234  
  
 Pablo  
     y la exégesis 190  
     y la inspiración 41  
 Padres  
     elogio de los 702  
     y el canon 66 70s 78  
     y el Pentateuco 274 283; v. Agustín, Jerónimo, etc.  
     y la Escritura 37 42 216  
     y la inerrancia 82  
     y la inteligencia del texto 93ss 193-197  
 Palabra de Dios 81 341 349 passim  
 Palabras de Jesucristo 155  
 Palimpsestos 98 108 115  
 Pánfilo 124  
 Panio 260  
 Papiro pascual 357; v. Chester-Beatty, Elefantina, Fuad, Oxirincó  
 Papiros 98 107 109 116  
 Paraíso 333 501  
 Paralelismo, v. Poesía  
 Paralipómenos, v. Crónicas  
 Parisatis 253  
 Parrot, A. 170 225 235 317 337  
 Partos 264 267  
 Pascua 279 320s 340 342 354 646; v. Papiro pascual  
 Pastor 395 453 500 532s  
 Pastorales, cartas 118  
 Patriarcas 226s 319 338ss 344 349 353 698 717

antediluvianos 305  
 Pecado 332s 337 379 392 403 447 471 479 499 502 517 594 671 728; v. Original, pecado de Jeroboam 407  
 Pedagogía divina 85s  
 Pedro d'Ailly 45  
*Peha* 252 516 519 646 650  
 Pentateuco 55s 106 271-360 samaritano 105  
 Peqah 235  
 Pergamino 118  
 Persas 237ss  
*Pešer* 185 642 751  
 Pešitto 113 600  
 Pianki 236  
 Piedad 565ss; v. Temor de Dios, *Hesed*  
 Piero della Valle 105  
 Pigmalión 234  
 Plagas de Egipto 341 346 354  
 Pleno, sentido 190 209-211  
 Pobres 455 463 467 474 479 488 508 516 521 566 652 749  
 Poesía bíblica 147 152 618  
 Política  
     y la Biblia 165  
     y los profetas 457 468s  
 Pompeyo 269  
 Popilio Lenas 261  
 Posener, G. 123 318  
 Prat, F. 299  
*Priestercodex* 295; v. Sacerdotales, textos  
 Profetas 36 64 80 403 419s 428 433-534 731-735 744-747  
     y elohista 344  
     y libros históricos 363 403 419s 656  
     y patriarcas 439  
     y Proverbios 579  
     y Sagrada Escritura 44 49s  
     y Salmos 558  
 Profético, instinto 51  
 Proselitismo 507  
 Protosinaíticas, inscripciones 97  
 Proverbios 142 573-587 735 libro de los 577ss 748  
 Providencia 338 345s 629 631 642 675 708  
*Providentissimus*, encíclica 47 49 52 54 57 83 86  
  
 Psamético 241  
 Psamético II 243 499  
 Psamético III 248  
 Pseudoelohistas, textos 541  
 Pseudoepigrafía 152 162 494 668 671s  
 Psicología  
     de los autores sagrados 53ss  
     de los profetas 441  
 Ptah-hetep 575  
 Ptería 245  
 Ptolomeo III Evergetes 259 663  
 Ptolomeo VII 701  
 Ptolomeos, dinastía 257-269  
 Pul 236  
 Pureza, ley de 293 356  
 Purificación del templo 690 692; v. Dedicación  
*Purím* 628 631s  
  
*Qahal* 352 661  
 Qaraítas 103s  
 Qarqar 233 425  
*Qinâ* 154 480 618  
*Qôhelet*, libro del 621-627 755  
 Quenitas 329 337 340  
 Quentin, dom 123  
 Querubines 336 499  
 Quinisexto, concilio 68 71  
 Qumrán 65 98ss 101s 105 108 110s 133s 266 556 627 639 641 674 710  
  
 Rad, G. von 315s 326 passim  
 Rafael 674s  
 Rahlfs, A. 109  
 Ramsés II 223 226  
 Raschi 284  
*Ras-el-Ain* 168  
 Rasón 231 235  
 Ras Samra 97 135 138 170 317ss 435 469 529 543 548 574s 640  
 Reales, salmos 556 724  
 Realza de Yahveh 507 510 517 526 556 636 644 652  
 Recensiones 124  
 Recitación bíblica 103  
 Reconstrucción del templo 515 646  
 Redactores 55  
 Redención 344 510  
 Rekabitas 436 455  
 Relatos benjaminitas 368

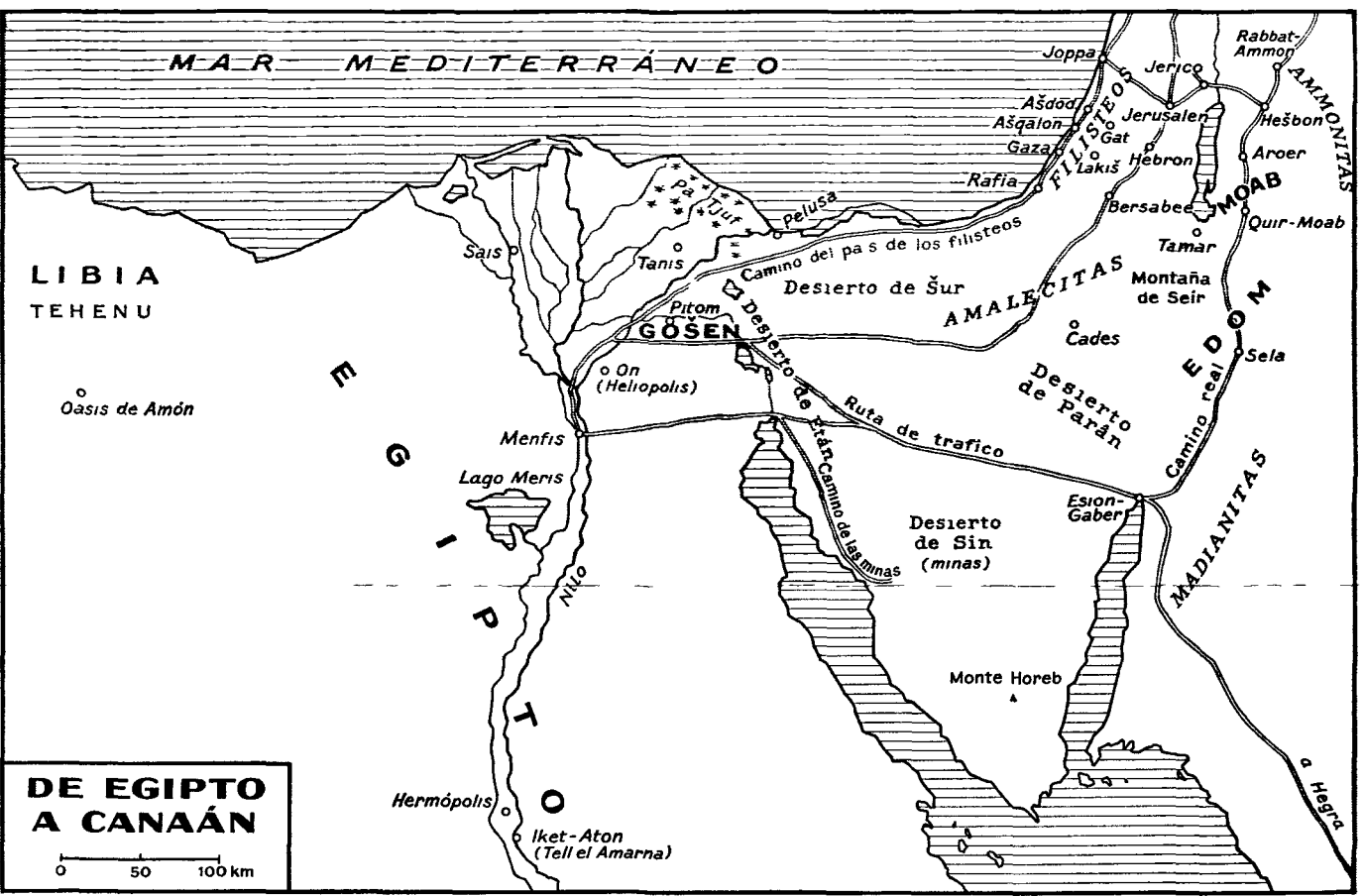
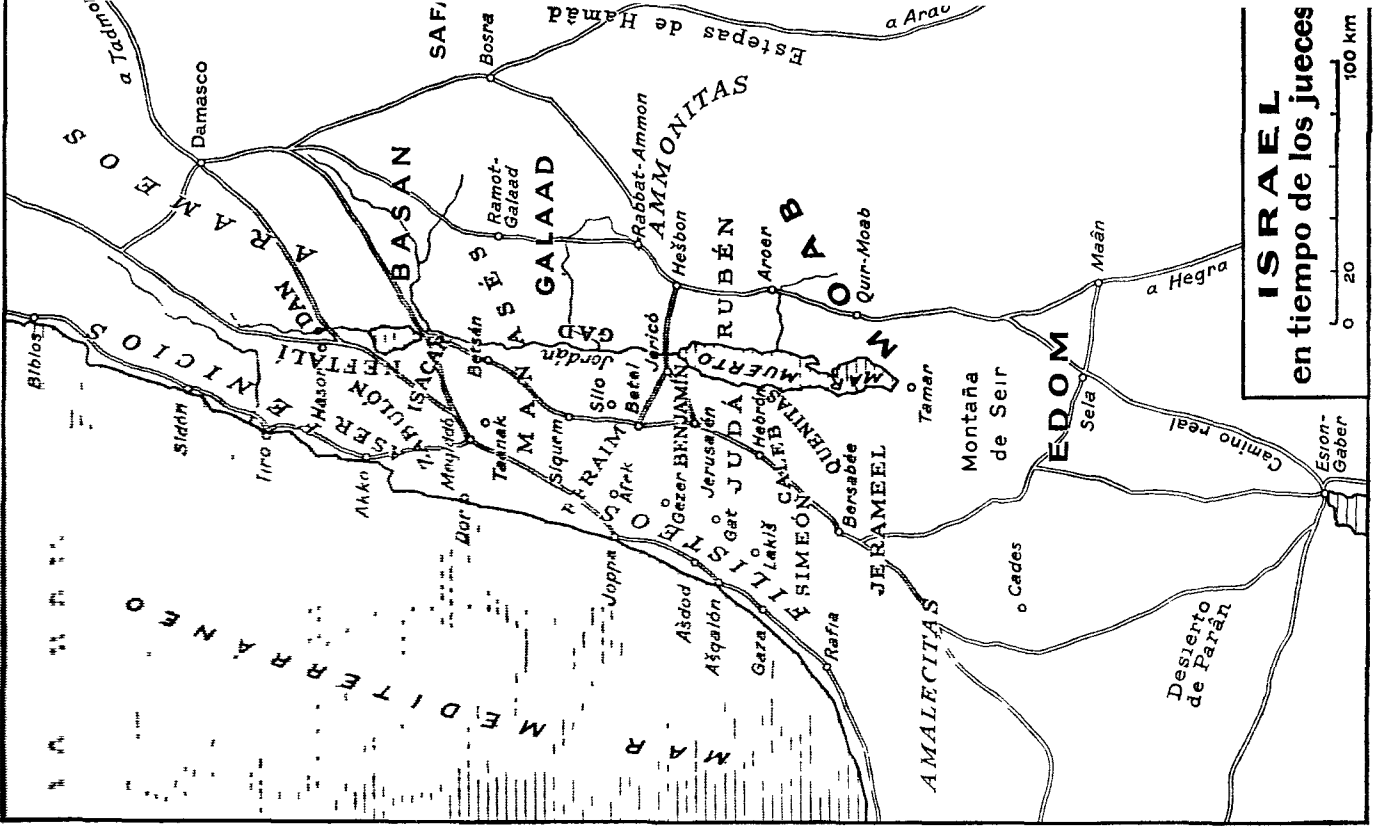
- Relatos evangélicos 156  
 Resto de Israel 454 460s 463 467 474  
 502 508 514 715 741-743  
 Resurrección 501 524 568 595 643 692  
 Retorno  
 de la cautividad 506-509 519  
 de Elías 525  
 Retribución 387 500 515 568 593-595  
 623 625 676 741 758  
 Reuchlin, código de 104  
 Reuel 280  
 Revelación 50 56 88 181 202s 294 343  
 y los profetas 446  
 Revolución y los profetas 455  
 Richard Simon 285 587  
 Ritos, v. Culto  
 Roboam 231  
 Roma y Palestina 260  
 Rossi, J. B. de 105  
 Rost, L. 390 397  
 Rowley y Daniel 637s *passim*  
 Rowley, H. H. y los patriarcas 319  
 Rowley y los patriarcas 441  
*Ruah*, v. Espíritu de Dios  
 Rudolph, W. 322 654  
 Rufino de Aquilea y el canon 68  
 Rusá 237  
 Rut, libro de 610-615  
 Rylands, papiro 107 117
- Sábado 355 522  
 Sabaka 236 421  
*Sabaot*, Yahveh 507  
 Sabiduría  
 de Salomón, libro de la 695-700  
 en el Eclesiástico 702ss  
 en Job 592 595  
 en el libro de los Proverbios 580ss  
 585ss  
 en el Oriente antiguo 142 574-576  
 en el *qôhelet* 622s  
 en los Salmos 558 669  
 en Tobías 676  
 personificada 586  
 y el Deuteronomio 350  
 y el yahvista 331 334s 339s  
 y los profetas 735 746s  
 y Salomón 405 412 725  
 v. Libros sapienciales  
 Saceas, fiesta de las 631s
- Sacerdocio 289 354 525s  
 y profetas 458  
 real 724  
 Sacerdotales, textos 147 280s 289 351-  
 358 496 658 740ss 752  
 Sacrificios 289 355 692  
 de acción de gracias 556; v. Culto y  
 profetas  
*Šadday* 354 590  
 Sadoquitas 266 496 722  
 Saduceos 266  
 Safán 486  
 Saga 313  
 Sagradas Escrituras 35 41  
 Sais 236 240  
 Salmanasar III 233 425  
 Salmos 115 548-569 724 748s  
 del reinado de Yahveh 523  
 en el libro de Baruc 668 670  
 en los profetas 475ss  
 Salomón 231 393 399 405ss 411-413  
 iniciador de la Sabiduría en Israel  
 576ss 725; v. Sabiduría  
 Salterio yahvista 540s  
 Samaría 167 232ss 242 406-427 452  
 663 736ss 752  
 Samaritano  
 Pentateuco 105 135  
 templo 257 646 753  
 Samaritanos 98 243 247 249 252  
 Samas-sum-ukin 240  
 Sammuramat (Semíramis) 233  
 Samuel 229 388ss 436  
 libros de 383 388-404 655  
 Sanedrín 266 653  
 Sansón 381 385  
 Santidad 692  
 ley de 292 352 503 740  
 Santo de Israel 463 466 468 505  
 Santuario, unicidad de 265 408;  
 v. Templo, Culto  
 Saqqarah, papiro de 98  
 Sarduris 234s  
 Sargón de Asiria 236 470  
 Satán 589 591 596  
 Satrapías 249  
 Saúl 229s 389 394 400  
 Schaeffer, C. 317  
 Scheide, papiro 108  
 Schürer, E. 170

- Sebirim* 102  
 Sedecias 243 334 499  
*Sedek*, v. Justicia  
 Suredai, causas 333  
 Segundo Isaías 504ss 619  
 Segundo Zacarías 518 531-534  
 Seir 229 322  
*Selah* 544  
 Seléucidas 257-268  
 Seleuco IV 261  
 Semeyas 437  
 Senaqueib 238s 420 466 471s  
 Sentido de la Biblia 174-176 196 602s  
*Šeol* 568  
 Serafinés 468  
 Sesbasar 247 646 648  
 Sesonq 169 231 423  
 Setenta, Los 259  
 Setenta semanas 636 642  
 Sethe, K. 318 320  
 Seti I 226s  
 Siervo de Yahveh 531  
 Sila 267  
 Siloé, inscripción de 98 238 426  
*Siloh* 334  
 Simbólicos, actos 444 456 499  
 Símmaco 109  
 Simón Macabeo 264 686  
 Sinaí 341 354 718  
*Sinaiticus*, *codex* 108 118 675  
 Sinecismo 646  
 Sinópticos, Evangelios 157  
 Sión 461 *passim*  
 Siquem 317 345 368  
 Siracida, v. Ben Sirá  
 Siríacas, guerras 259  
 versiones 113s 120s 135  
 Siro-Hexaplar, versión 114  
*Sitz im Leben* 312 566 744 750  
 Sixto-clementina, edición 116  
 Skinner, J. 441  
 Soba 230  
 Sobrenatural 51 85 294 332  
 Soden, H. von 132  
 Sofonías 473-475  
 Spinoza 285 587  
*Spiritus Paraclitus*, encíclica 83 87  
*Statuta Ecclesiae antiquae* 42  
 Steuernagel, K. 351  
 Subidas, cántico de las 544
- Sucesión de David, crónica de la 89  
 342 390s 398 410 726  
 Suf, mar de 333  
 Sufrimiento, sentido del 336 487 553  
 592ss  
 Sufrimiento del Justo 583 592  
*Super flumina Babylonis* 559  
 Suplementos  
 al libro de Daniel 709s  
 a Ester 707-709 755  
 Súplicas 552-554 563  
 Susa 402  
 Susana 709s  
*Sutu* 329 337 341  
 Swete, H. B. 109
- Taanak 169 310  
 Tabernáculos, fiesta de los 321 334  
 668  
 Taharqa 239s  
 Talión 328  
 Talmud 101  
 Tamar 390  
 Tanis 231  
 Targumes 110ss 114  
 arameos 110  
 Tarsis 231 234  
 Tau 499  
 Tebas 240  
 Teglat-Falasar I 233  
 Teglat-Falasar III 235 426  
*Tehillim* 539  
 Teima 236  
*Teleilat-Ghassul* 168  
*Tell-Abib* 499  
*Tell-Beit-Mirsim* 167  
*Tell-ed-Duweir* 167 317; v. Lakís  
*Tell-el-Amarna* 97 226 309 598  
*Tell-el-Sandahannah* 310  
*Tell-el-Yahudieh* 168  
*Tell-en-Nasbeh* 317  
*Tell-es-Safi* 310  
*Tell-es-Sulḥan* 371; v. Jericó  
*Tell zakariyah* 310  
 Temor de Dios 346 466 581 676 702  
 Templo 357s 384ss 405 409ss 420 730  
 y Crónicas 662  
 y Profetas 438 487 496 501 516 521  
 529  
 y Salmos 567

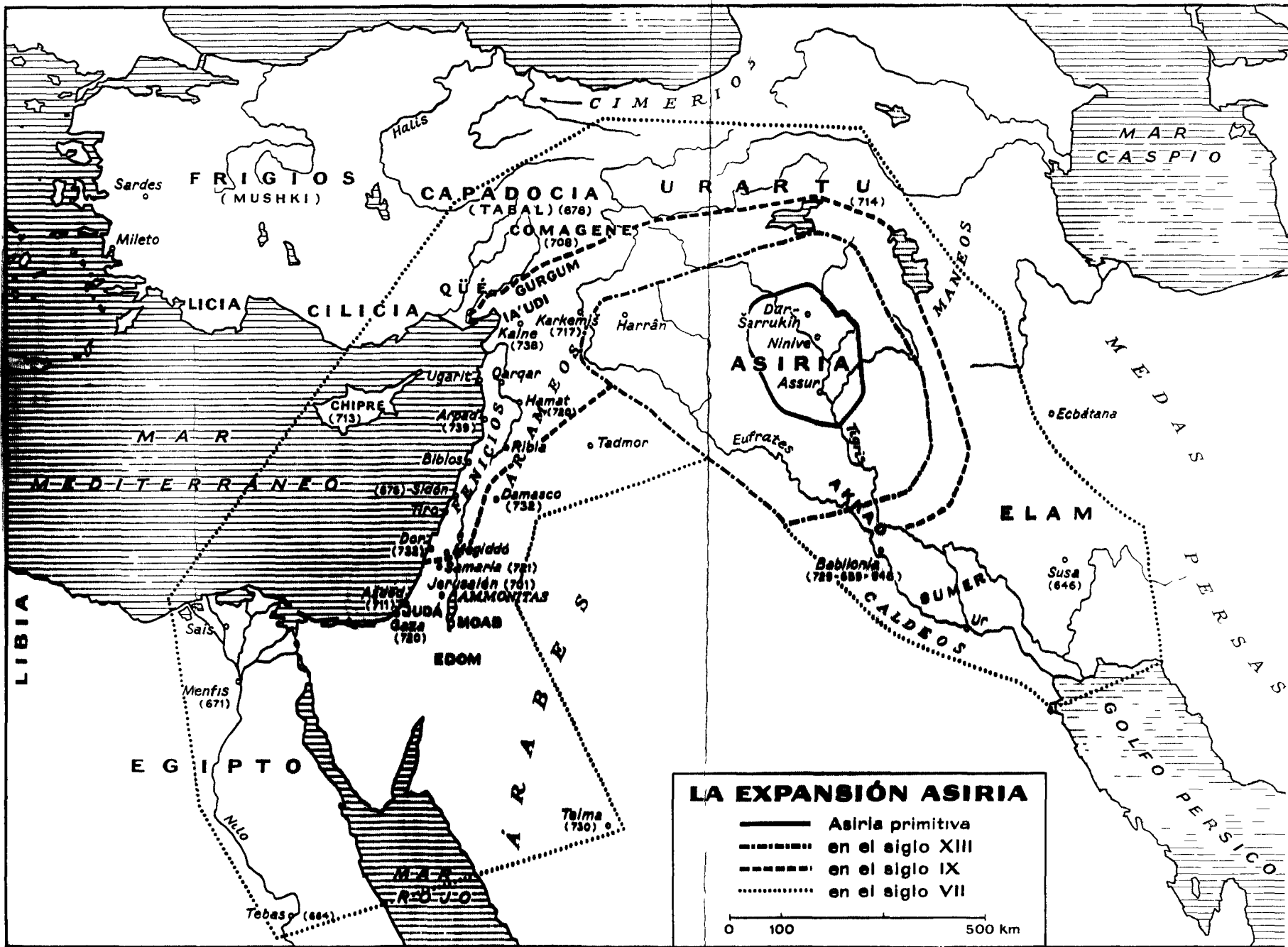
- Teodoción 109s  
 Teodoro de Mopsuestia 587 603 627  
 Teología  
   de la historia 642 728  
   de la inspiración 204  
   de los Profetas 446 497; v. Profetas  
   de los Salmos 564-569  
   del Pentateuco 327ss  
   y Biblia 37 44ss 202 215s 575 742  
   passim  
 Testimonio del Espíritu Santo 74  
 Tetrateuco 273  
 Texto del Pentateuco 99 104 113  
*Theopneustoi* 36 38 42  
 Tipología 190 192 196s 203 211-215  
   en Josué 377  
*Tiquney sóferim* 102  
 Tiro 230s 235s; v. Fenicios  
 Tischendorf 128  
 Tisserant, E. 113 145 327  
 Tobías 98 673-678  
 Tobit, v. Tobías  
*Tôledôt* 278  
 Toma de Samaría 236  
 Tomás de Aquino 37 44s 47 49ss 82 86  
   y los sentidos escriturarios 198  
   Pseudo- 284  
*Tôrâh* 100 148 258 271-360 464 495  
   500s 503 515 521 669 688s 736s 751ss  
   y Cristo 156  
   y los sabios 580  
 Torre de Babel 337  
 Tradición 72 75 78 145 332 736;  
   v. Oral, transmisión  
 Tradiciones 291 370 382 397 582 716s  
 Traducción de los Setenta 106s 118  
   133 546  
 Trascendencia 351ss 439 499 515 550s  
   566 595 passim  
 Traspasado, el 532  
 Trento, concilio de 38 58 60 71 79  
 Trifón 263 526 687  
  
 Ugarit, v. Ras Samra  
 Unión conyugal mística de Dios con  
   su pueblo 606  
 Universalismo 455 504 507 513 524  
   527 586 614 748  
 Urartu 234 235-237 242  
*Urim y tummim* 289  
  
 Uspenskii, Evangelio 119  
  
 Vaccari, A. 107 125 351  
 Vaganay, L. 128s  
 Vasti 630  
 Vaticano I, concilio 38 45s  
*Vaticanus, codex* 108 118  
 Vatke 287s  
 Vaux, R. de 220 319 322 394 398 649  
 Ven-Amón 144 435  
 Vías 249  
 Vida 332 337  
   futura 623 699 706  
   en el libro de la Sabiduría 697  
   en los Proverbios 581  
 Vincent, H. 317 369 372  
 Virolleaud, C. 144 317  
 Visiones 439 453 462 518 530 635 641  
 Vocación profética 438 453 484s 493  
   497  
   de Israel 513  
 Voluntad de los autores inspirados 51  
 Volz, P. 322  
 Vriezen, T. 98 398  
 Vulgata 83 115  
  
*Wassf* 601  
 Wellhausen, J. 288-293 659  
 Westcott-Hort 132  
 Wette, de 286  
  
 Yaddúa 663  
 Yael 381  
 Yahveh 279 passim  
 Yahvistas, textos 281 286 291 331-342  
   383s 397 728  
 Yasar, libro de 291 330 409 719  
 Yemen, manuscrito del 103  
 Yoyakín 243 406 498  
 Yoyaquim 242 406 487  
  
 Zacarías, profeta 518s  
   libro de 518ss 531ss  
 Zagros 238  
 Zakir, estela de 143 435  
 Zebinas 264  
 Zenón, papiro de 260  
 Ziegler, J. 109  
 Zoroastro 246-251  
 Zorobabel 249 516 646 648



**EL ORIENTE PRÓXIMO**  
 en la época de  
**TELL ELL AMARNA**







FRIGIOS  
(MUSHKI)

CAPADOCIA  
(TABAL) (678)

URARTU  
(714)

MAR CASPIO

Sardes  
Mileto

Halls

COMAGENE  
(708)

LICIA

CILICIA

QÜE GURGUM

IA'UDI

Karkemis  
Kalne (717)

Harrân

ASIRIA

Dur-Šarrukîn  
Ninive  
Assur

MANEOS

MEDAS

MAR

MEDITERRANEO

CHIPRE  
(713)

Ugarit

Arpad (739)

Hamat (720)

Ribla

Tadmor

Eufraates

Ecbitana

MAR

Sidon (678)

Tiro

Dor (732)

Beit Gidd

Samaría (721)

Jerusalén (701)

AMMONITAS

JUDA

Gaza (720)

MOAB

EDOM

Ammon

Babilonia  
(720-689-646)

BUMER

Susa  
(646)

ELAM

PERSAS

LIBIA

EGIPTO

Sais

Menfis  
(671)

Nilo

ÁRABES

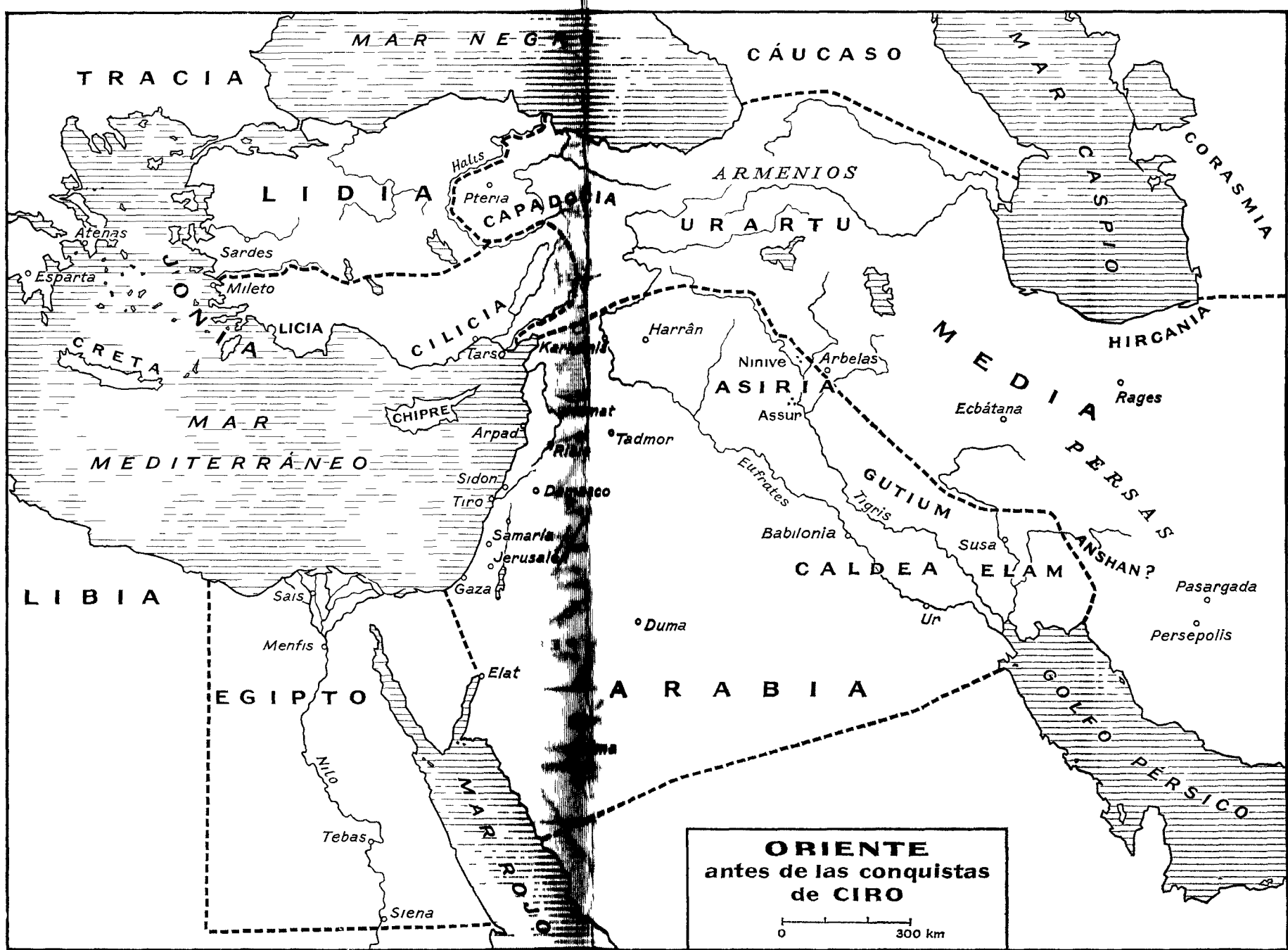
Telme  
(720)

MAR

ROJO

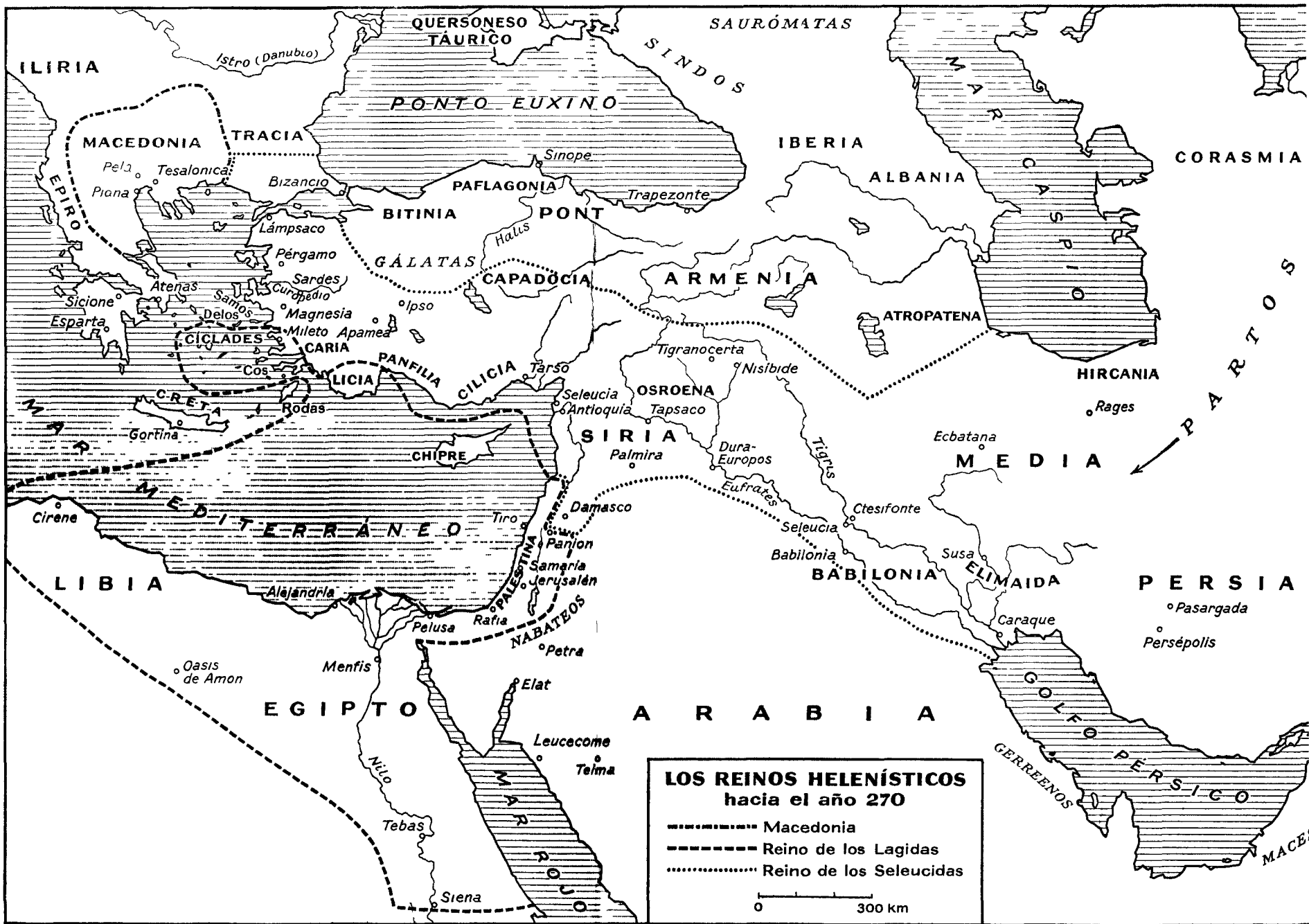
Tebas  
(664)

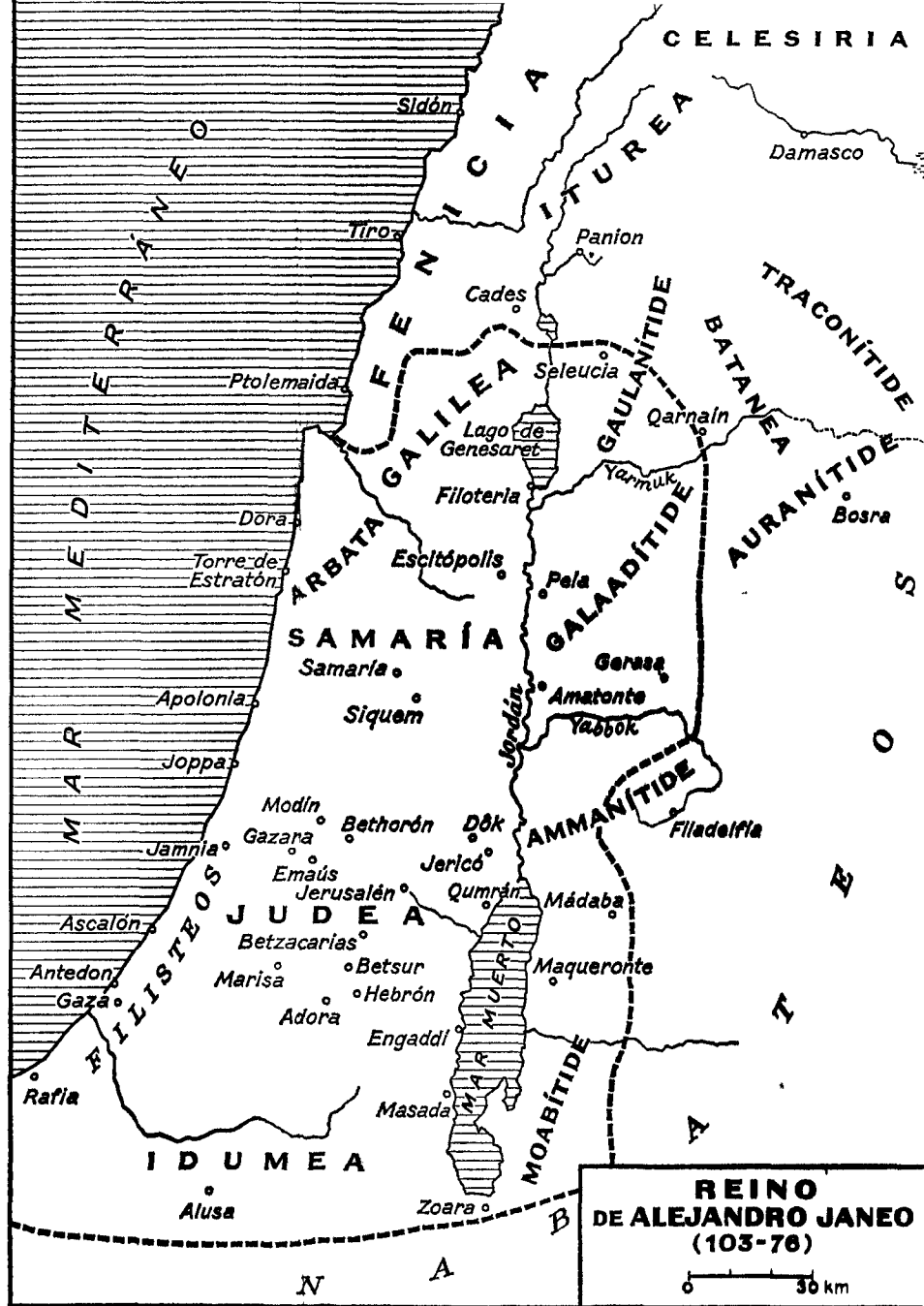
GOLFO PERSICO











## MAPAS

1. El Oriente Próximo en la época de Tell el Amarna
2. De Egipto a Canaán
3. Israel en tiempo de los jueces
4. Imperio israelita, desde el torrente de Egipto hasta el gran río
5. La expansión asiria
6. Oriente antes de las conquistas de Ciro
7. Del imperio persa al de Alejandro Magno
8. Los reinos helenísticos hacia el año 270
9. Reino de Alejandro Janeo (103-76)